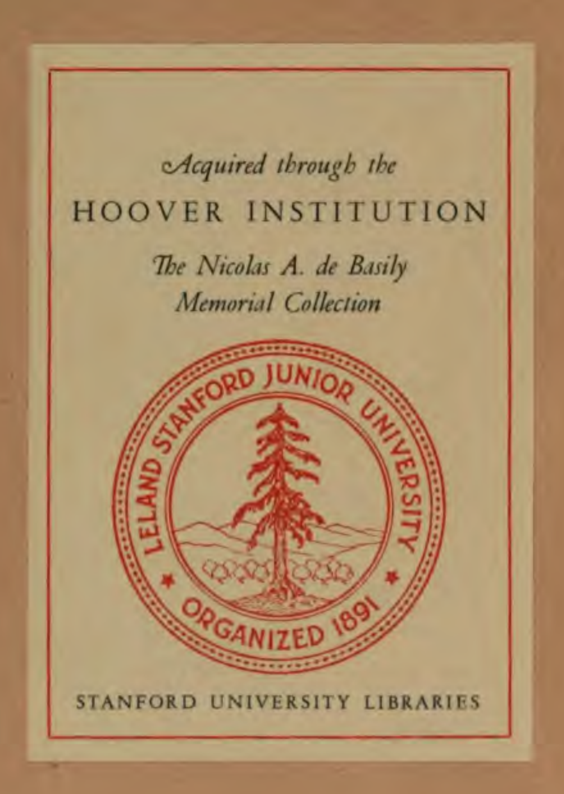


Н. А. Базили

листической философіи, а при случаѣ также и новыхъ наукъ, какъ безбожныхъ нововведеній, опасныхъ также и для государства и общества.

Философія старается теперь побороть эту противоположность ***извнутри;*** она всюду старается — и это, можно сказать, есть движущій моментъ во всемъ развитіи новѣйшей философіи — ***сдѣлать религіозное міросозерцаніе и научное объясненіе природы совмѣстимыми другъ съ другомъ.*** По воззрѣнію многихъ, это будетъ значить—найти квадратуру круга. Можетъ быть, такая задача имѣетъ извѣстное сходство съ этимъ: какъ здѣсь можно достигнуть только приближеній, такъ и тамъ дѣло никогда, можетъ быть, не удастся вполнѣ. Но во всякомъ случаѣ должно признать, какъ историческій фактъ, что философское мышленіе послѣднихъ трехъ столѣтій было направлено на эту цѣль.

Его точкой отправленія и его предположеніемъ служатъ новѣйшее естествознаніе и основная мысль послѣдняго—всеобщая естественная закономѣрность явленій. То, что не признаетъ этой мысли, лежитъ внѣ этого ряда развитія. Его второе основное убѣжденіе слѣдующее: то, чему насъ поучаютъ о дѣйствительности естественныя науки, не есть еще все, что о ней можно сказать; дѣйствительность есть еще нѣчто другое и большее, чѣмъ движущійся по законамъ механики тѣлесный міръ. Весьма различнымъ образомъ старались опредѣлить это другое и большее, или же доказать его неопредѣлимость, но признали его въ сущности всѣ. То, что его не признаетъ, точно такъ же лежитъ внѣ собственнаго развитія новѣйшей философіи.

Ясно выступаютъ обѣ эти черты въ тѣхъ двухъ большихъ направленіяхъ, въ которыхъ двигалась философія 17-го и 18-го столѣтій. ***Раціоналистически-метафизическій*** рядъ; главными представителями котораго служатъ ***Декартъ, Спиноза*** и ***Лейбницъ,*** исходитъ изъ признанія истинности новаго ***физическаго міровоззрѣнія***, чтобы затѣмъ дополнить его ***метафизическимъ*** воззрѣніемъ. Возникшее въ Англіи ***эмпирически-позитивистическое*** направленіе, представителями котораго служатъ ***Локкъ, Беркли*** и ***Юмъ,*** исходитъ изъ того же самаго предположенія, но приходитъ путемъ гносеологической рефлексіи ко взгляду, что физическій видъ міра есть не абсо-

Paulsen, F.
//

ИЗДАНІЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

Фридрихъ Паульсенъ,
Почетный Членъ Московскаго Психологическаго Общества.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ 5-ГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ
ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ
В. П. Преображенскаго.

МОСКВА.
Типо-литографія Товарищества **И. Н. Кушнеревъ** и **К°**, Пименовск. ул., соб. д.
1899.

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, fass es an.

Goethe.

Предисловіе къ первому изданію.

Не какая-нибудь новая философія предлагается здѣсь читателю, а именно то, что возвѣщается заглавіемъ: введеніе въ философію. Эта книга имѣетъ въ виду дать своимъ читателямъ то, что я старался дать своимъ слушателямъ въ лекціяхъ, которыя я въ теченіе цѣлаго ряда лѣтъ читалъ подъ тѣмъ же заглавіемъ; она хочетъ навести ихъ на то, чтобъ они предложили себѣ, въ качествѣ вопросовъ, тѣ послѣднія великія проблемы, которыя задаетъ міръ мыслящему духу человѣка, и обдумали тѣ великія мысли, которыми отвѣтили на эти вопросы духовные вожди человѣчества.

Такое введеніе могло бы имѣть форму историческаго обзора; но оно можетъ также имѣть и форму разбора этихъ вопросовъ и мыслей. Я избралъ послѣднюю форму, или, скорѣе, не избралъ, а она представилась мнѣ сама собою, какъ единственно возможная. Только тотъ, кто занялъ самостоятельное положеніе къ философскимъ проблемамъ и ихъ рѣшеніямъ, можетъ излагать ихъ другимъ; и опять, какъ могъ бы онъ сдѣлать это, не давая проникнуть въ изложеніе своимъ воззрѣніямъ и своему сужденію? Я имѣю, слѣдовательно, въ виду не только изложить проблемы и возможныя и выступившія въ исторіи рѣшенія ихъ, но и постараться въ то же время привести читателя къ признанію того разрѣшенія, которое я считаю за правильное. Такимъ образомъ онъ все-таки найдетъ на этихъ страницахъ и философію.

Чтобы повести дѣло открыто и помочь ему занять опредѣленное положеніе къ развитой ниже философіи, я здѣсь же обозначу ее въ нѣсколькихъ чертахъ.

стороны оппозиціи и увеличиваетъ непріязнь обѣихъ сторонъ къ философіи: церковь преслѣдуетъ въ ней болѣе опасную застрѣльщицу невѣрія, радикализмъ видитъ въ ней ненадежную и вѣроломную союзницу, которая поддерживаетъ сношенія также и съ противоположнымъ лагеремъ. Лишь съ примиреніемъ науки съ вѣрой,—подъ каковымъ не слѣдуетъ, конечно, понимать какую-нибудь систему догматики,—обрѣтетъ миръ и сама философія. До тѣхъ же поръ задачей ея будетъ оставаться то, чтобы, не заботясь о пальбѣ съ обѣихъ сторонъ, твердо стоять на своемъ посту между обоими враждебными лагерями; ея щитъ—чистая совѣсть, ея девизъ—не сдаваться ни на что, кромѣ одной лишь истины.

Въ заключеніе еще одно слово о способѣ изложенія.

Всюду я имѣлъ передъ собой двѣ задачи: 1) развить философскія проблемы съ ихъ возможными рѣшеніями и, въ то же время, изложить и обосновать то рѣшеніе, которое представляется мнѣ правильнымъ; 2) обозначать на каждомъ пунктѣ, по крайней мѣрѣ въ нѣсколькихъ чертахъ, историческое развитіе философскаго мышленія. Что оба разсмотрѣнія равномѣрно ведутъ къ одной и той же цѣли, это происходитъ, конечно, въ силу своего рода предустановленной гармоніи; насколько я вижу, каждый мыслитель до сихъ поръ чувствовалъ свои мысли самъ и старался уяснить ихъ другимъ, съ одной стороны, какъ вызываемое фактами рѣшеніе, съ другой—какъ цѣль историческаго развитія. Конечно, выборъ исторически значительныхъ пунктовъ, которыми опредѣляются направленія развитія, происходитъ, въ концѣ концовъ, всегда по согласованію съ своими собственными мыслями: какъ, по старинному изреченію, человѣкъ есть мѣрило вещей, такъ собственныя мысли есть мѣрило чужихъ.

Одинъ упрекъ я предвижу, именно, что я слишкомъ пренебрегаю различіями идеалистическихъ системъ, или сглаживаю ихъ гармонизирующимъ изложеніемъ. Я не хотѣлъ уклоняться отъ этого упрека. Все дѣло заключалось здѣсь въ томъ, чтобы въ общихъ очертаніяхъ прослѣдить исторически главныя черты этого строя мысли, причемъ различія должны были отступить болѣе на задній планъ. Пла-

листической философіи, а при случаѣ также и новыхъ наукъ, какъ безбожныхъ нововведеній, опасныхъ также и для государства и общества.

Философія старается теперь побороть эту противоположность *извнутри;* она всюду старается — и это, можно сказать, есть движущій моментъ во всемъ развитіи новѣйшей философіи — ***сдѣлать религіозное міросозерцаніе и научное объясненіе природы совмѣстимыми другъ съ другомъ.*** По воззрѣнію многихъ, это будетъ значить—найти квадратуру круга. Можетъ быть, такая задача имѣетъ извѣстное сходство съ этимъ: какъ здѣсь можно достигнуть только приближеній, такъ и тамъ дѣло никогда, можетъ быть, не удастся вполнѣ. Но во всякомъ случаѣ должно признать, какъ историческій фактъ, что философское мышленіе послѣднихъ трехъ столѣтій было направлено на эту цѣль.

Его точкой отправленія и его предположеніемъ служатъ новѣйшее естествознаніе и основная мысль послѣдняго— всеобщая естественная закономѣрность явленій. То, что не признаетъ этой мысли, лежитъ внѣ этого ряда развитія. Его второе основное убѣжденіе слѣдующее: то, чему насъ поучаютъ о дѣйствительности естественныя науки, не есть еще все, что о ней можно сказать; дѣйствительность есть еще нѣчто другое и большее, чѣмъ движущійся по законамъ механики тѣлесный міръ. Весьма различнымъ образомъ старались опредѣлить это другое и большее, или же доказать его неопредѣлимость, но признали его въ сущности всѣ. То, что его не признаетъ, точно такъ же лежитъ внѣ собственнаго развитія новѣйшей философіи.

Ясно выступаютъ обѣ эти черты въ тѣхъ двухъ большихъ направленіяхъ, въ которыхъ двигалась философія 17-го и 18-го столѣтій. ***Раціоналистически-метафизическій*** рядъ, главными представителями котораго служатъ ***Декартъ, Спиноза*** и ***Лейбницъ***, исходитъ изъ признанія истинности новаго ***физическаго міровоззрѣнія***, чтобы затѣмъ дополнить его ***метафизическимъ*** воззрѣніемъ. Возникшее въ Англіи ***эмпирически-позитивистическое*** направленіе, представителями котораго служатъ ***Локкъ, Беркли*** и ***Юмъ***, исходитъ изъ того же самаго предположенія, но приходитъ путемъ гносеологической рефлексіи ко взгляду, что физическій видъ міра есть не абсо-

лютная дѣйствительность, а случайный видъ, проекція дѣйствительности на нашу чувственность. Въ *Кантѣ* оба эти воззрѣнія встрѣчаются и проникаютъ другъ друга въ высшей степени своеобразнымъ образомъ; но прежде всего съ него начинается тотъ значительный поворотъ, который старается достигнуть мира между религіознымъ міровоззрѣніемъ и научнымъ объясненіемъ природы — тѣмъ, что онъ отдѣляетъ религіозность отъ интеллектуальной функціи и обосновываетъ ее на сторонѣ воли.

Своеобразный видъ принимаетъ дѣло въ *19-мъ* столѣтіи. Развитіе философскаго мышленія распадается, по крайней мѣрѣ въ Германіи, на три ясно расходящіяся эпохи. Первая треть принадлежитъ ***спекулятивной*** философіи; она представляетъ собою попытку, своимъ спекулятивно-метафизическимъ толкованіемъ міра въ духовно-логическомъ смыслѣ, не только пополнить физическое міровоззрѣніе, но и вполнѣ преодолѣть его. Во второй трети, когда философія, послѣ неудачи спекулятивнаго предпріятія, была подавлена какъ внутреннимъ малодушіемъ, такъ и внѣшнимъ пренебреженіемъ, водворяется физическое воззрѣніе и обосновывается въ метафизикѣ какъ абсолютная истина. Еще и по сей день это воззрѣніе является господствующимъ въ обширномъ кругу образованныхъ классовъ, а въ послѣднее время также и среди массъ, пробудившихся къ размышленію о своемъ положеніи. Но рядомъ съ этимъ въ послѣднюю треть столѣтія и философія также пробуждается изъ своей летаргіи къ новой жизни и приступаетъ къ старой задачѣ — не вытѣснить или преодолѣть физическое воззрѣніе, а пополнить и завершить его болѣе обширнымъ и болѣе глубокимъ воззрѣніемъ на дѣйствительность, метафизикой. Назовемъ здѣсь ***Фехнера*** и ***Лотце*** — какъ представителей болѣе стараго поколѣнія, ***Ланге*** и ***Вундта*** — какъ представителей болѣе молодого.

Пытаясь обозначить нѣсколько подробнѣе [illegible] положеніе ***настоящаго времени*** и выступающія [illegible] направленія, я нахожу слѣдующія.

[illegible]

1) ***Феноменалистически-позитивистическій***: [illegible]

[illegible]

познанія дѣйствительности; менѣе всего мы обладаемъ таковымъ въ физикѣ; міръ тѣлъ есть міръ явленій.—Въ Германіи она примыкаетъ этимъ къ Канту.

2) *Идеалистически-монистическій*. Ея метафизическое исповѣданіе гласитъ: поскольку можно попытаться сдѣлать опредѣленіе сущности дѣйствительности самой по себѣ, оно должно быть заимствуемо изъ внутренняго опыта; въ духовно-историческомъ мірѣ дѣйствительность раскрываетъ передъ нами свое истинное содержаніе самымъ понятнымъ, или, скорѣе, единственно понятнымъ образомъ. Послѣдняя мысль, къ которой мы приходимъ, идя по слѣдамъ фактовъ, состоитъ въ слѣдующемъ: дѣйствительное, которое представляется въ тѣлесномъ мірѣ нашимъ чувствамъ, какъ единообразная система движенія, есть явленіе единой духовной Всежизни, которую надо мыслить какъ развитіе единаго (разумѣется—безконечно далеко превосходящаго наши понятія) смысла, идеи.—Въ этомъ отношеніи она тѣсно примыкаетъ къ общимъ чертамъ міровоззрѣнія спекулятивной философіи, или, скорѣе, всякой идеалистической философіи, начиная съ Платона.

3) Она обращается отъ интеллектуалистическаго пониманія къ *волюнтаристическому*. Прежде всего въ психологіи; здѣсь замѣтно, во-первыхъ, вліяніе Шопенгауэра и, во-вторыхъ, все увеличивающееся значеніе новаго біологическаго воззрѣнія. Но потомъ это пониманіе проникаетъ также въ метафизику и міросозерцаніе. И здѣсь ему идетъ навстрѣчу тотъ Кантовскій поворотъ, который стремится предоставить волѣ ея законное вліяніе на міросозерцаніе. Протестантское богословіе подъ этими вліяніями также становится на путь къ переходу отъ интеллектуализма къ волюнтаризму.

4) Она обращается къ *эволюціонистически-телеологическому* образу созерцанія. Вліяніе новой космологіи и біологіи распространяется какъ на психологію и натурфилософію, такъ и на метафизику; здѣсь навстрѣчу ему идетъ идеалистическій монизмъ. Потомъ оно начало проникать въ практическую философію: этика и соціологія, правовѣдѣніе и государствовѣдѣніе стоятъ на пути къ тому, чтобы стряхнуть съ себя старый формалистическій способъ изслѣдова-

нія и провести на его мѣсто телеологическій образъ созерцанія. Цѣль владѣетъ жизнью, слѣдовательно и наука о жизни какъ индивидуума, такъ и совокупности должна будетъ пользоваться этою категоріей.

5) Этотъ моментъ стоитъ, наконецъ, въ связи съ одной чертой, которая придаетъ особенный отпечатокъ всей философіи 19-го столѣтія, въ противоположность къ предшествовавшему періоду: это — ***направленіе къ исторіи***. Болѣе ранняя философія покоится на математически-естественнонаучномъ созерцаніи дѣйствительности; она — абстрактно-раціоналистическая. Спекулятивная философія исходитъ изъ построенія духовно-историческаго міра; она пытается потомъ и природу построить какъ бы исторически, по крайней мѣрѣ въ логически-генетическомъ схематизмѣ. Естественныя науки слѣдуютъ за этимъ теченіемъ и въ космической и біологической теоріяхъ развитія трактуютъ природу дѣйствительно исторически. Очевидно, что они работаютъ этимъ въ руку старому старанію философіи—свести физическій міръ и духовно-историческій въ единое совокупное созерцаніе.

Вотъ то направленіе, въ которомъ, какъ мнѣ кажется, движется философія въ настоящее время; во всякомъ случаѣ это то направленіе, въ которомъ движутся излагаемыя здѣсь мысли.

Изъ намѣченнаго положенія философіи между религіознымъ міросозерцаніемъ и механическимъ объясненіемъ природы вытекаетъ какъ результатъ ея трудное положеніе въ послѣднее время: роль посредника легко переходитъ здѣсь—какъ и вездѣ—въ борьбу съ двухъ фронтовъ. Съ одной стороны она служитъ мишенью для нападокъ супранатуралистической теологіи; она обвиняется въ подкапываніи авторитета признаваемаго церковью и охраняемаго государствомъ ученія. Вначалѣ для подавленія философскихъ лжеученій еще регулярно призывалась государственная власть и нерѣдко съ успѣхомъ. Въ настоящее же время такая практика—по крайней мѣрѣ въ протестантской области—почти оставлена. А католицизмъ еще и по сей день оффиціально придерживается средневѣковаго воззрѣнія, что обязанность духовной и свѣтской властей — наблюдать за

философіей и при случаѣ подавлять ее. Разница только въ томъ, что свѣтская рука уже не съ прежней готовностью поднимается противъ еретичества.

Съ другой стороны, философія испытываетъ нападки со стороны представителей чисто-физическаго міровоззрѣнія. „Профессора философіи", эти наиболѣе оклеветанные со времени Шопенгауэра люди, подвергаются насмѣшкамъ какъ жрецы второго класса, приставленные будто бы служить секундантами церкви въ борьбѣ ея противъ науки; какъ люди, оплачиваемые за то, чтобы посредствомъ всякаго рода смутныхъ и абструзныхъ разъясненій путать головы молодежи, преисполнять ее недовѣріемъ къ наукѣ и загонять въ объятія авторитетной вѣры.

У меня нѣтъ намѣренія защищать философію противъ этихъ упрековъ, или изслѣдовать, есть ли въ нихъ правда, и сколько ея. Моя задача состояла лишь въ томъ, чтобы указать ихъ причину въ исторически данномъ положеніи новѣйшей философіи. Они будутъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока продолжается причина, то-есть до тѣхъ поръ, пока продолжается враждебная противоположность между ученіемъ церкви и наукой. До тѣхъ поръ церковь все будетъ усердствовать противъ философіи, противопоставляющей традиціонному ученію выводы науки, болѣе, чѣмъ противъ спеціальнаго научнаго изслѣдованія, которое, по существу дѣла вращаясь лишь въ тѣсномъ кругу, легко можетъ уклоняться отъ столкновенія съ церковнымъ ученіемъ. До тѣхъ же самыхъ поръ будетъ, съ другой стороны, взводиться подозрѣніе во внутренней неправдѣ и на философію, которая рядомъ съ научнымъ изслѣдованіемъ говоритъ о границахъ человѣческаго познанія и о правѣ религіознаго міросозерцанія. И тѣмъ труднѣе становится ея положеніе, чѣмъ болѣе обостряется эта противоположность. „Матеріализмъ есть необходимый коррелятъ іезуитизма: вода въ этихъ сообщающихся между собою трубкахъ стоитъ всегда на одинаковой высотѣ". Эти слова Пауля де-Лагарда всегда будутъ находить себѣ подтвержденіе въ исторіи; это относится столько же къ протестантскому іезуитизму, сколько и къ католическому. Всякое усиленіе конфессіональнаго принужденія увеличиваетъ непріязнь со

стороны оппозиціи и увеличиваетъ непріязнь обѣихъ сторонъ къ философіи: церковь преслѣдуетъ въ ней болѣе опасную застрѣльщицу невѣрія, радикализмъ видитъ въ ней ненадежную и вѣроломную союзницу, которая поддерживаетъ сношенія также и съ противоположнымъ лагеремъ. Лишь съ примиреніемъ науки съ вѣрой,—подъ каковымъ не слѣдуетъ, конечно, понимать какую-нибудь систему догматики,—обрѣтетъ миръ и сама философія. До тѣхъ же поръ задачей ея будетъ оставаться то, чтобы, не заботясь о пальбѣ съ обѣихъ сторонъ, твердо стоять на своемъ посту между обоими враждебными лагерями; ея щитъ—чистая совѣсть, ея девизъ—не сдаваться ни на что, кромѣ одной лишь истины.

Въ заключеніе еще одно слово о способѣ изложенія.

Всюду я имѣлъ передъ собой двѣ задачи: 1) развить философскія проблемы съ ихъ возможными рѣшеніями и, въ то же время, изложить и обосновать то рѣшеніе, которое представляется мнѣ правильнымъ; 2) обозначать на каждомъ пунктѣ, по крайней мѣрѣ въ нѣсколькихъ чертахъ, историческое развитіе философскаго мышленія. Что оба разсмотрѣнія равномѣрно ведутъ къ одной и той же цѣли, это происходитъ, конечно, въ силу своего рода предустановленной гармоніи; насколько я вижу, каждый мыслитель до сихъ поръ чувствовалъ свои мысли самъ и старался уяснить ихъ другимъ, съ одной стороны, какъ вызываемое фактами рѣшеніе, съ другой—какъ цѣль историческаго развитія. Конечно, выборъ исторически значительныхъ пунктовъ, которыми опредѣляются направленія развитія, происходитъ, въ концѣ концовъ, всегда по согласованію съ своими собственными мыслями: какъ, по старинному изреченію, человѣкъ есть мѣрило вещей, такъ собственныя мысли есть мѣрило чужихъ.

Одинъ упрекъ я предвижу, именно, что я слишкомъ пренебрегаю различіями идеалистическихъ системъ, или сглаживаю ихъ гармонизирующимъ изложеніемъ. Я не хотѣлъ уклоняться отъ этого упрека. Все дѣло заключалось здѣсь въ томъ, чтобы въ общихъ очертаніяхъ прослѣдить исторически главныя черты этого строя мысли, причемъ различія должны были отступить болѣе на задній планъ. Пла-

тонъ и Аристотель, Спиноза и Лейбницъ, Юмъ и Кантъ, Фехнеръ и Лотце, конечно, очень различные умы, равно какъ и различія ихъ философскихъ системъ громадны,— имъ и самимъ представлялось это такъ. И, тѣмъ не менѣе, при случаѣ можетъ быть цѣлесообразнымъ оставить безъ вниманія различія и выставить на видъ лишь крупныя общія черты.—При обученіи географіи мы предлагаемъ ученику сначала карты, которыя лишь въ крупныхъ линіяхъ обозначаютъ очертанія странъ и морей, главныя горныя системы и большія водныя артеріи. Спеціальныя карты съ массой деталей только бы запутали его. Мнѣ представляется, что нерѣдко происходитъ нѣчто подобное съ учениками при занятіи исторіей философіи; если съ самаго же начала предложить ему ее съ безчисленными, большими и малыми, различіями воззрѣній и доказательствъ, то въ результатѣ легко можетъ явиться безпомощное замѣшательство и въ концѣ концовъ безнадежный скептицизмъ: ученіе исторіи философіи таково, что здѣсь каждый—противникъ другого, и что все дѣло кончается, слѣдовательно, безрезультатно.

Въ противоположность этому, предлагаемыя здѣсь историческія указанія имѣютъ въ виду пробудить убѣжденіе, что продолжавшаяся столько столѣтій работа философскаго мышленія не осталась тщетной, что она ведетъ скорѣе къ одному, согласному въ крупныхъ основныхъ чертахъ міровоззрѣнію, видъ котораго вырисовывается все рѣзче и рѣзче. Исторія философіи есть настолько же путь къ истинѣ, какъ и исторія всякой другой науки. Конечно, и здѣсь нѣтъ недостатка въ блужданіяхъ и обходахъ.

Еслибы знатоки снизошли прочитать эту книгу и потомъ нашли, что она не оправдала ихъ ожиданій, то это не очень ужъ обезпокоило бы меня; въ своей жизни я не встрѣчалъ еще никого, кто бы въ чемъ-нибудь угодилъ знатокамъ, къ тому же еще въ Германіи, столь богатой знатоками во всѣхъ областяхъ знанія. Но пусть они не обвиняютъ меня, что я обманулъ ихъ ожиданія,—введенія пишутся вѣдь не для знатоковъ.

Если книга попадетъ въ руки моимъ старымъ слушателямъ, то прошу ихъ смотрѣть на нее какъ на привѣтъ

Paulsen, F.
//

ИЗДАНІЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

Фридрихъ Паульсенъ,
Почетный Членъ Московскаго Психологическаго Общества.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ 5-ГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ
ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ
В. П. Преображенскаго.

МОСКВА.
Типо-литографія Товарищества **И. Н. Кушнеревъ** и **К°**, Пименовск. ул., соб. д.
1899.

изъ сознательной работы единичнаго лица, а есть продуктъ совокупно-общаго духа. Какъ нѣтъ изобрѣтателя у языка, такъ нѣтъ его и у первобытнаго миѳологически-религіознаго міросозерцанія, которое и вообще въ своемъ происхожденіи стоитъ въ самой тѣсной связи съ языкомъ и поэзіей. Объ основателѣ египетской или греческой религіи не говоритъ въ нашемъ столѣтіи уже никто. Христіанская или магометанская религія имѣетъ своего основателя; но въ этомъ случаѣ дѣло идетъ не о первоначальномъ произведеніи не существовавшаго до тѣхъ поръ міра представленій, а только лишь о преобразованіи, касающемся, впрочемъ, не столько теоретической, сколько практической стороны.

Различію субъекта отвѣчаетъ различіе отправленія. Философія создается работой изслѣдующаго и размышляющаго разсудка; миѳически-религіозное же міросозерцаніе есть твореніе поэтической фантазіи, которая комбинируетъ данныя созерцанія, дополняетъ ихъ и истолковываетъ изъ отношенія ихъ къ созданному ею трансцендентному міру. Всѣ явленія на небѣ и на землѣ принимаются — если и не въ систематической послѣдовательности, то въ отдѣльныхъ случаяхъ — за дѣйствія воли потусторонникъ силъ, которыя стоятъ къ „я" въ дружелюбномъ или враждебномъ отношеніи, обѣщаютъ то поддержку, то помѣху его цѣлямъ. Всякое объясненіе имѣетъ форму отвѣта на вопросы: *почему* и *для чего?*

Философія же, напротивъ того, начинаетъ съ разсудочнаго пониманія, характеризующагося тѣмъ, что оно беретъ вещи такъ, каковы онѣ суть. Направляясь въ первой очереди на вопросы: *что* и *какъ*, вмѣсто вопроса: *къ чему*, — она старается прежде всего установить явленія, какъ таковыя, и ихъ отношенія въ пространствѣ и времени. На этомъ пути она достигаетъ до познанія закономѣрныхъ связей и съ помощью этихъ послѣднихъ дѣлаетъ все съ большимъ и большимъ совершенствомъ попытки построенія вещей въ ихъ общемъ цѣломъ. Это — научный образъ дѣйствія. Философія первоначально представляетъ собой не что иное какъ научное познаніе дѣйствительности, въ отличіе или противоположность къ миѳически-религіозному міропрѣдставленію.

Такимъ образомъ оказывается, что форма, въ которой философія и миѳически-религіозное міропредставленіе бываютъ присущи отдѣльному лицу, различны: въ философіи индивидуумъ принимаетъ участіе *мышленіемъ*, въ миѳологіи же и религіи *ти-*

рой. Философія, составляющая предметъ вѣры, есть внутреннее противорѣчіе, также какъ и религія, созданная путемъ размышленія. Это относится и къ самымъ высшимъ формамъ религіи; отдѣльное лице участвуетъ въ нихъ не какъ размышляющій и изслѣдующій индивидуумъ, а какъ членъ народа, историческаго круга жизни; она живетъ въ нёмъ какъ нѣчто воспринятое имъ; философія же, напротивъ, — хотя бы мысленное содержаніе ея и не было впервые произведено имъ самимъ, — представляется ему какъ нѣчто выработанное имъ, чтò онъ могъ бы создать самъ своимъ собственнымъ размышленіемъ.

Указанное внутреннее отношеніе между философіей и религіей бросаетъ свѣтъ на тотъ замѣчательно выдающійся въ исторіи духовной жизни фактъ, что между ними сплошь и рядомъ господствуетъ враждебная противоположность. Въ своихъ обоихъ большихъ фазисахъ развитія, въ древности и въ новое время, западноевропейская философія стоитъ чаще всего въ натянутомъ отношеніи къ традиціонному религіозному міросозерцанію, переходящемъ нерѣдко въ открытую вражду. Въ исторіи греческой философіи самый извѣстный примѣръ такого враждебнаго столкновенія представляетъ осужденіе и казнь Сократа, какъ человѣка, не почитающаго богомъ и развращающаго юношество. Однако это не единичный случай. Исторія новѣйшей философіи также чуть не на каждой страницѣ своей повѣствуетъ о борьбѣ какъ внутренней, такъ и внѣшней. Первые бойцы и піонеры новыхъ мыслей всѣ вызывали противодѣйствіе и преслѣдованіе со стороны то оффиціальныхъ, то добровольныхъ охранителей традиціоннаго ученія, точно также какъ и сами они съ своей стороны чувствовали себя противниками господствующей системы. Я напомню только о Бруно и Галилеѣ, о Декартѣ и Спинозѣ, о Гоббзѣ и Локкѣ, о Вольтерѣ и Руссо, о Лейбницѣ и Вольфѣ, о Кантѣ и Фихте: со всѣми ними поступали какъ съ врагами: то ихъ подвергали личнымъ преслѣдованіямъ и наказаніямъ, то запрещали ихъ сочиненія и сжигали чрезъ палача, или по крайней мѣрѣ противодѣйствовали ихъ преподавательской дѣятельности, путемъ запрещеній и возбужденія противъ нея подозрѣній вверху и внизу. Борьба и до сихъ поръ еще не угасла, хотя старыя средства ея большею частью вышли уже изъ употребленія. Еще и по сіе время всякую новую философію подвергаютъ испытанію не только со стороны ея истинности, но

также и со стороны ея совмѣстимости съ господствующимъ ученіемъ, и если она не выдерживаетъ этого послѣдняго испытанія, то ее осуждаютъ какъ дурную и вредную.

Причина враждебнаго отношенія лежитъ, очевидно, въ близкомъ родствѣ. Это борьба враждующихъ братьевъ, или, въ данномъ случаѣ, сестеръ. Старшая требуетъ признанія ея авторитета, младшая стремится освободиться отъ него; она не хочетъ болѣе служить въ качествѣ ancillae theologiae, а желаетъ дѣлать свое дѣло свободно и самостоятельно. Это есть наконецъ борьба индивидуума за свою свободу противъ совокупно-общаго духа. Философія при своемъ возникновеніи вездѣ наталкивается на болѣе старую форму міросозерцанія, возникшую изъ коллективнаго мышленія. Совокупно-общій духъ старше индивидуальнаго; на примитивной ступени развитія родъ — все, индивидуумъ же просто экземпляръ рода: какъ въ дѣятельности и сужденіяхъ онъ связанъ обычаями, такъ въ мышленіи онъ связанъ религіозными представленіями и мыслями всего общества. Возможность своихъ особыхъ мыслей совершенно далека отъ него. Однако мало-помалу, по мѣрѣ развитія наступаетъ дифференцированіе и индивидуализированіе. Появляется смѣлость представлять собою нѣчто особенное, а съ этимъ и смѣлость — имѣть свои особыя мысли. Удивленіе — по Аристотелю, сомнѣніе — по Декарту есть начало философіи. Оба составляютъ одно и то же, именно пробужденіе индивидуальнаго мышленія, которое до тѣхъ поръ, подъ давленіемъ воззрѣній общества, было слабо или находилось въ спячкѣ. Противъ сомнѣнія или удивленія и ихъ попытки создать себѣ новыя и особыя мысли о мірѣ и вещахъ поднимается теперь старое общенародное мышленіе, какъ противъ диковинной и неслыханной дерзости: «почему не хочешь ты удовольствоваться признанными и переданными отъ предковъ мыслями?» Это—святотатственная заносчивость, подавлять которую составляетъ право и обязанность общества, тѣмъ болѣе, что уклоненіе отъ общихъ мыслей можетъ лишь уравнять дорогу къ попранію нравовъ, или служить для скрашиванія послѣдняго.

Въ древнемъ мірѣ стремленіямъ защищаться отъ философіи недостаетъ связи и послѣдовательности; миѳически-религіозное міросозерцаніе не было выработано внутренно въ единую систему, не имѣло и внѣшней организаціи, которая бы дѣлала его способнымъ къ защитѣ и противодѣйствію. Поэтому философія скоро

достигла здѣсь полной свободы. Въ иномъ положеніи находилось дѣло въ новое время. Христіанская религія уже въ древности, а затѣмъ и въ средніе вѣка, восприняла въ себя столько философій, что сама представляетъ всеобъемлющую систему ученія, не оставляющую никакого мѣста для свободной и самостоятельной дѣятельности мысли. Въ церкви съ ея системой управленія и характеромъ обученія она обладаетъ внѣшней организаціей, съ помощью которой она имѣетъ возможность тотчасъ же замѣтить отклоненія въ ученіи и выступить противъ нихъ во всеоружіи своего авторитета. Потому-то борьба и была здѣсь настолько яростнѣе и продолжительнѣе. Она вовсе еще не кончена, хотя въ наше время требованіе подчиненія философіи церковному ученію принципіально врядъ ли уже выставляется, по крайней мѣрѣ на протестантской почвѣ. Правда, нѣкоторая склонность къ этому возникаетъ иногда и здѣсь, и если-бы удалось опять подчинить богословскіе факультеты церковному авторитету, то, по всей вѣроятности, не заставила бы себя долго ждать попытка поставить и философію опять подъ контроль. Пока разсчетовъ на это во всякомъ случаѣ мало.

Чѣмъ кончится эта борьба? Будетъ ли она продолжаться вѣчно? Поведетъ ли она къ мирному соглашенію? Или она завершится окончательнымъ пораженіемъ и исчезновеніемъ одной изъ противницъ?

Въ обширныхъ сферахъ теперь господствуетъ послѣднее воззрѣніе. Религія, такъ думаютъ, находится въ состояніи вымиранія; наука и философія подрыли ей корни; и дѣло кончится единодержавіемъ науки.

Я не могу вполнѣ примкнуть къ этому воззрѣнію. Въ одномъ опредѣленномъ смыслѣ оно будетъ право: старое миѳическое пониманіе природы, безъ сомнѣнія, находится на пути отступленія. Вѣра въ боговъ и демоновъ, существующихъ гдѣ-то въ видѣ отдѣльныхъ существъ, и случайными вмѣшательствами прерывающихъ причинную связь естественнаго хода вещей,—такая вѣра вымираетъ и не оживетъ никогда, развѣ что опять угаснутъ наука и философія въ западной Европѣ. При этомъ нѣтъ также существенной разницы въ томъ, допускается ли много такихъ существъ, или только одно единственное.

Съ другой стороны, я не думаю, что съ этимъ вмѣстѣ вымретъ и религія. Я не думаю, чтобы человѣчество ограничило когда нибудь

свое внутреннее отношеніе къ дѣйствительности однимъ научнымъ познаніемъ. Будь человѣкъ чисто интеллектуальное существо, онъ могъ бы, пожалуй, удовольствоваться обломками знанія, собираемыми мало-помалу научнымъ изслѣдованіемъ. Но онъ не есть одинъ разсудокъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего есть существо, обладающее волей и чувствомъ. И въ этой сторонѣ его существа религія имѣетъ самые глубокіе свои корни. Чувства смиренія, благоговѣнія, стремленія къ совершенству, преисполняющія его сердце при созерцаніи природы и исторіи, опредѣляютъ его внутреннее отношеніе къ дѣйствительности непосредственнѣе и глубже, чѣмъ это могутъ сдѣлать понятія и формулы науки. Изъ нихъ выростаетъ увѣренность въ томъ, что міръ есть не безсмысленная игра слѣпыхъ силъ, а откровеніе благого и великаго, которое онъ радостно можетъ признать за родственное его собственному глубочайшему существу. А вѣдь въ этомъ и состоитъ истинная сущность всякой религіозной вѣры,—въ увѣренности, что въ томъ, что я люблю и почитаю, какъ наивысшее и наилучшее, мнѣ открывается истинная сущность дѣйствительности,—въ увѣренности, что то доброе и совершенное, къ которому направлено глубочайшее стремленіе моей воли, есть основаніе и цѣль всѣхъ вещей.

Эта увѣренность исходитъ не изъ науки, а потому наука не можетъ и уничтожить ее. Она коренится не въ разсудкѣ, а въ волѣ. Разсудокъ вообще судитъ не посредствомъ предикатовъ— *добрый и дурной, цѣнный и безцѣнный;* онъ различаетъ *дѣйствительное и недѣйствительное, истинное и ложное*. По отношенію къ цѣнности и ея отсутствію онъ представляетъ собой равнодушно регистрирующій дѣйствительность аппаратъ. Человѣкъ представляетъ собой однако нѣчто большее, чѣмъ регистраціонный аппаратъ дѣйствительности; поэтому онъ обладаетъ не только наукой, но также и поэзіей и искусствомъ, вѣрой и религіей. Есть по крайней мѣрѣ одинъ пунктъ, на которомъ каждый выходитъ за предѣлы простого знанія, регистрированія фактовъ,— это его собственная жизнь и будущность: онъ вкладываетъ въ свою жизнь смыслъ и даетъ ей направленіе на что-нибудь, чего еще нѣтъ, но что будетъ,—будетъ при помощи его воли. Такъ рядомъ съ знаніемъ возникаетъ въ немъ вѣра: онъ вѣритъ въ осуществленіе этой цѣли своей жизни, если конечно онъ серьезно стремится къ ней. А такъ какъ жизненная цѣль его стоитъ

не изолированно, а включена въ историческую жизнь народа, а въ концѣ концовъ и всего человѣчества, то онъ вѣритъ также и въ будущее своего народа, въ побѣдоносное будущее истины, правды и добра въ человѣчествѣ. Кто всегда связываетъ свою жизнь съ какимъ-нибудь дѣломъ, тотъ вѣритъ въ свое дѣло, и эта вѣра, каково бы ни было его исповѣданіе въ остальномъ, всегда носитъ въ себѣ нѣчто подобное религіи.

Если такимъ образомъ вѣра устанавливаетъ—прежде всего въ исторіи—внутреннюю связь между дѣйствительнымъ и цѣннымъ, если она видитъ въ ней нѣчто вродѣ самимъ вещамъ присущаго разума или справедливости, повелѣвающихъ брать сторону праваго и добраго и побѣдоносно проводить его вопреки всѣмъ противодѣйствующимъ силамъ, то естественный прогрессъ ведетъ отсюда далѣе. Историческая жизнь человѣчества стоитъ опять-таки не изолированно; она такъ тѣсно включена въ общій ходъ природы, что никоимъ образомъ не можетъ быть отдѣлена отъ послѣдняго. Если въ ней имѣетъ силу законъ, что, вопреки кажущейся видимости, сильными и побѣдоносными всегда являются, въ концѣ концовъ, истина противъ лжи, право противъ неправды, добро противъ зла, то какъ не допустить обобщенія этого отношенія и не увѣровать въ объемлющую всю дѣйствительность власть добра? Меньше всего, повидимому, должны были бы противорѣчить этому тѣ, которые такъ рѣшительно настаиваютъ на закономѣрности міровоrо хода и на включенности исторіи во всеобщій процессъ природы. Кто вѣритъ въ постоянный прогрессъ, въ осуществляющійся смыслъ въ исторіи, и въ то же время представляетъ себѣ жизнь человѣчества какъ частицу общей жизни природы, тотъ обладаетъ въ этомъ самомъ посылками, которыя — если онъ не хочетъ отречься отъ той или другой изъ нихъ—должны привести его къ вѣрѣ въ смыслъ въ вещахъ вообще,—къ вѣрѣ, а не къ знанію и доказательству, такъ какъ уже смыслъ въ исторіи и даже смыслъ въ собственной жизни не есть предметъ знанія и доказательства.

Что же мѣшаетъ этому? Неужели плохія доказательства сдѣлали хорошій предметъ настолько подозрительнымъ, что теперь считается за обязанность передъ разсудкомъ, отвергающимъ доказательства, отвергать и самый предметъ? Вѣдь при этомъ въ результатѣ явилась бы удивительная вещь, что по такому воззрѣнію истинное, послѣднее дѣло и задача науки въ мірѣ

состояло бы въ томъ, чтобы показать, что вѣра въ смыслъ и разумъ въ вещахъ есть безсмыслица и суевѣріе.

Въ этомъ направленіи лежитъ возможность *мира между знаніемъ и вѣрой*, между философіей и религіей, возможность дѣйствительнаго и прочнаго мира, а не гнилого компромисса, заключаемаго часто на счетъ истины, и не равнодушнаго и пренебрежительнаго уступанія дороги, а мира, покоящагося на свободномъ взаимномъ признаніи. Первымъ шагомъ къ этому служитъ строгое разграниченіе задачъ. Прежде всего религія должна перестать вмѣшиваться по старой практикѣ въ дѣло науки. Она должна предоставить изслѣдованію естественной и исторической дѣйствительности полную свободу, она не должна ни ставить ему границъ, ни предписывать результатовъ; это значило бы посягать на жизнь науки. Она можетъ сдѣлать это безъ опасенія отдать такимъ образомъ въ жертву самое себя: наука никогда не наполнитъ духа человѣка, точно также какъ она никогда не исчерпаетъ дѣйствительности до дна. Это она познаетъ тѣмъ легче, чѣмъ болѣе она будетъ застрахована отъ вмѣшательствъ въ ея область, и она признаетъ въ то же время, что замѣнить религію она не можетъ, что рядомъ съ ея задачей есть мѣсто для другой, рѣшить которую она не въ состояніи. Рядомъ съ вопросами: *что* и *какъ?* человѣкъ неизбѣжно поднимаетъ вопросъ: *для чего?* Правда, на этотъ послѣдній постоянно пыталась дать отвѣтъ и философія. Взирая на цѣлое жизни, она пытается опредѣлить его цѣль или высшее благо, и, взирая на цѣлое вещей, она старается понять его въ его отношеніи къ высшему благу. Но она все болѣе и болѣе убѣждалась, что предпріятія этого нельзя выполнить средствами научнаго познанія, что, говоря словами Гете, существованіе не дѣлится на человѣческій разумъ безъ остатка. Такимъ образомъ на долю религіи остается задача: истолковывать смыслъ вещей — не для разума, съ помощью его понятій, а съ помощью святыхъ символовъ — для души.

Историческое отношеніе между наукой, философіей и религіей можно теперь выразить слѣдующимъ образомъ. Первоначально всѣ онѣ составляютъ одно. Причинное объясненіе, теоретическое построеніе и идеальное толкованіе дѣйствительности совпадаютъ въ религіозной миѳологіи: символы совершеннаго служатъ въ то же время принципами объясненія природы. Еще въ схоластиче-

скихъ богословіи и философіи оба элемента нераздѣльны: Богъ есть высшее благо и въ то же время первопричина, которой пользуются какъ началомъ объясненія, всѣ науки, какъ астрономія и біологія, такъ и исторія. Постепенное дифференцированіе, всюду господствующее въ развитіи исторической и органической жизни, повело и здѣсь къ раздѣленію. Наука отдѣлилась отъ религіи и, не заботясь о возможности идеальнаго толкованія, преслѣдуетъ свою собственную цѣль—описаніе и причинное объясненіе дѣйствительности. Религія предлагаетъ вѣрѣ свое толкованіе, не заботясь о возможности научнаго построенія; образованіе догматовъ, имѣвшее въ виду быть чѣмъ-то вродѣ логическаго построенія вѣры, прекратилось. Между обѣими занимаетъ срединное положеніе философія. Исходя изъ знанія, она, какъ универсальная наука, старается отвѣтить на вопросъ о сущности и формѣ дѣйствительности. Если уже здѣсь она наталкивается на границы человѣческаго познанія, то еще рѣшительнѣе она замѣчаетъ свою недостаточность при вопросѣ о значеніи и смыслѣ вещей; она познаетъ невозможность вывести изъ предположеннаго смысла форму, или, наоборотъ, изъ формы дѣйствительности вывести ея единый смыслъ: міръ есть мистерія, открытіе тайнаго смысла которой сердцу она предоставляетъ правительницѣ мистерій—религіи.

Признаніе этого дифференцированія есть условіе мира. Кто старается разстроить его, кто хочетъ вновь подчинить науку догмѣ или вѣру разрѣшить въ знаніе, тотъ теряетъ свой трудъ понапрасну и только мѣшаетъ съ своей стороны благопріятному отношенію.

Не стучится ли миръ въ дверь? Предзнаменованія, кажется, благопріятны. Философія давно протянула руку къ примиренію. Настоящая точка вращенія философіи *Канта* состоитъ именно въ томъ, что знаніе и вѣра составляютъ двѣ функціи, которыя, будучи обѣ заложены въ сущности человѣка, имѣютъ мѣсто одна возлѣ другой. Отдать справедливость тому и другому, знанію противъ скептицизма Юма, вѣрѣ противъ догматическаго отрицанія въ матеріализмѣ—вотъ итогъ его предпріятія. Чтобъ очистить мѣсто для вѣры, необходимо также устранить положительный догматизмъ Вольфовской философіи; вмѣстѣ съ положительнымъ догматизмомъ держится и падаетъ отрицательный. Таковъ смыслъ словъ Канта: «я долженъ былъ устранить знаніе,

чтобъ очистить мѣсто вѣрѣ». Это знаніе не есть знаніе науки, а мнимое знаніе трансцендентной школьной философіи и теологіи, ортодоксальная форма которыхъ неизбѣжно вызываетъ тѣ еретическія формы — именно въ томъ случаѣ, когда она охраняется государственною властью. Поэтому Кантъ считаетъ гораздо приличнѣе для правительственной заботы о наукѣ и людяхъ «покровительствовать свободѣ такой критики, которая одна лишь можетъ поставить на прочную почву результаты работы разума, чѣмъ поддерживать смѣшной деспотизмъ школъ, поднимающихъ громкій крикъ объ общественной опасности, когда разрываютъ ихъ паутину, которой публика никогда однако не замѣчаетъ и утраты которой, слѣдовательно, тоже никогда не можетъ чувствовать» (Предисловіе ко 2-му изд. «Крит. чистаго разума»). Послѣ временнаго отпаденія въ интеллектуализмъ, обозначеннаго господствомъ Гегелевской философіи, Кантовская философія снова оказываетъ въ настоящее время широкое вліяніе; она положила конецъ, съ одной стороны, спекулятивной философіи, съ другой—догматическому матеріализму, которые оба, хотя и въ различныхъ цѣляхъ и направленіяхъ, имѣли въ виду уничтожить съ помощью знанія вѣру и сдѣлать ее излишней. И не только философы, но и физики и физіологи опираются нынѣ на Кантовскую философію. Хотя всякій усвоиваетъ себѣ изъ послѣдней свое, и хотя для нѣкоторыхъ ссылка на Кантовскую теорію познанія служитъ въ сущности не чѣмъ инымъ, какъ очень отдаленнымъ извиненіемъ въ томъ, что они вообще не имѣютъ никакихъ положительныхъ мнѣній о Богѣ и мірѣ, тѣмъ не менѣе можно все-таки допустить, что распространеніе этого круга мыслей, въ послѣднее время, вытекаетъ изъ стремленія достичь на этой почвѣ мира науки съ религіей.

Параллель къ распространенію философіи Канта въ Германіи образуетъ распространеніе *позитивизма* во Франціи и Англіи. Насколько рѣшительно это направленіе отклоняетъ попечительство надъ наукой со стороны церкви, настолько же рѣшительно оно признаетъ, съ другой стороны, что знаніе, будучи на своемъ мѣстѣ въ области относительнаго, не достигаетъ до глубочайшаго основанія вещей, что тѣ выраженія для другой стороны нашей внутренней жизни, для отношенія нашихъ чувствъ къ дѣйствительности,—выраженія, которыя издавна доставляла ре-

лигія,—остаются потребностью. *Контъ* и *Ренанъ*, *Милль* и *Спенсеръ* сходятся въ этомъ.

Съ другой стороны, можно привѣтствовать, какъ полный надежды признакъ, столь значительно выступившее недавно въ протестантскомъ богословіи движеніе,—я имѣю въ виду движеніе, ставящее себѣ цѣлью дать догмѣ новое положеніе и значеніе въ церковной жизни. Въ противоположность воззрѣнію, видѣвшему въ догмѣ выраженіе теоретическихъ истинъ, которымъ съ помощью экзегетически-историческаго доказательства или онтолого-космологическихъ аргументовъ можно и должно было дать научное обоснованіе, или же, съ помощью умозрѣнія, логическое толкованіе,—новое направленіе хочетъ придать ей значеніе формулы, связывающей не столько разсудокъ, сколько волю, содержащей въ себѣ не доступныя доказательству свидѣтельства о дѣйствительности въ области исторіи и природы, а исповѣданія абсолютно признанныхъ благъ, преисполняющихъ душу и дающихъ волѣ цѣль и направленіе. Примыкая къ Лютеру, отвергшему вмѣстѣ съ схоластическими философіей и богословіемъ и ложное единство вѣры и знанія, оно хочетъ извлечь протестантское богословіе изъ ортодоксальнаго интеллектуализма, изъ стремленія къ разсудочному демонстрированію и страсти къ системамъ (въ которыя оно тотчасъ же снова впало), чтобы поставить церковную жизнь на почву Евангелія искупленія вѣрою и любовью.

Такъ идутъ навстрѣчу другъ другу обѣ стороны. Для мира, повидимому, необходимо лишь, чтобы церковь искренно и чистосердечно рѣшилась отдать наукѣ то, что принадлежитъ наукѣ. Она примирилась мало-по-малу — по крайней мѣрѣ въ области протестантизма — съ тѣмъ, чтобъ отдавать кесарю, или государству то, что принадлежитъ государству; можно допустить, что она примирится также и съ тѣмъ, чтобъ отдать разсудку то, что принадлежитъ разсудку, т.-е. предоставить ему безповоротно всю область естественной и исторической дѣйствительности для самаго свободнаго изслѣдованія и признать, что она не имѣетъ ни средствъ, ни основанія выступать въ чемъ бы то ни было противъ познанія, пріобрѣтеннаго путемъ научнаго изслѣдованія. Тогда философія и науки перестанутъ видѣть въ вѣрѣ ущербъ знанію и напротивъ вмѣстѣ съ Гете признаютъ, что «наилучшее счастіе мыслящаго человѣка состоитъ въ томъ, чтобъ изслѣдо-

вать подлежащее изслѣдованію и спокойно почитать то, что не подлежитъ изслѣдованію» *).

Только одно обстоятельство можетъ смутить полное надеждъ ожиданіе: это — абсолютно враждебный религіи радикализмъ, распространяющійся теперь въ обширной массѣ населенія. Вражда, которая передъ тѣмъ, и всего на одно поколѣніе раньше, возбуждалась среди образованнаго класса благодаря начальственной опекѣ, проникла теперь въ возбужденныя политическимъ и общественнымъ недовольствомъ массы. И здѣсь также ссылаются на науку; послѣдняя показала будто бы, что религія есть не что иное какъ остатокъ изъ эпохи дѣтства человѣчества, который теперь охраняется и поддерживается лишь политическими и соціальными интересами господствующихъ классовъ. Это то же самое заблужденіе, въ которое впала раньше буржуазія. Ненависть къ политическому режиму, находившемуся въ союзѣ съ церковью, обратилась противъ религіи и изъ невѣрія сдѣлала политическій догматъ. Такъ атеизмъ является теперь догматомъ соціалъ-демократіи. Это—катехизисъ на-изнанку. И какъ старая догматика, такъ и эта новая, отрицательная догматика, враждебна наукѣ, поскольку она въ своихъ догматахъ налагаетъ цѣпи на духъ критики и сомнѣнія. Имя Antipfaffen (противопоповцы), употребленное недавно однимъ предводителемъ соціалистической партіи для обозначенія извѣстныхъ воинственныхъ ревнителей атеистической догматики, въ самомъ дѣлѣ очень характерно. Сама по себѣ религія стоитъ по отношенію къ политическимъ и соціальнымъ противоположностямъ партій совершенно нейтрально; вѣра въ

---

*) На предыдущее было сдѣлано замѣчаніе, со ссылкою на недавно возгорѣвшуюся борьбу по поводу apostolicum'a, что пророчество о вѣчномъ мирѣ опять оказалось обманчивымъ. Но я не хочу такъ легко отказываться отъ своихъ ожиданій. Я и не ожидалъ, что направленіе, господствовавшее въ богословіи за поколѣніе предъ тѣмъ, уступитъ поле безъ дальнѣйшей борьбы: и зима не уходитъ, не попытавшись преградить путь веснѣ нѣсколькими снѣжными бурями. Но весна все-таки приходитъ. И тутъ меня не только не смущаетъ протестующій походъ старой ортодоксіи, но я даже вижу въ немъ благопріятный признакъ; если бы она не чувствовала, что опасность грозитъ самому ея существованію, она не созывала бы съ такой ревностью стражей на стѣны. Но она замѣчаетъ, что дни ея сочтены, что молодежь покидаетъ ея ряды, и вотъ она старается отголосками протестовъ укрѣпить себя въ вѣрѣ въ свою многочисленность, испугать противниковъ и, если возможно, отвратить неотвратимое.

Бога вполнѣ совмѣстима съ вѣрой въ человѣчество и его назначеніе къ братскому общежитію; и только самое странное непониманіе можетъ приписывать христіанству нѣжную слабость къ богатымъ и благороднымъ. Конечно, это непониманіе присуще не одной соціалъ-демократіи и не въ ней его начало.

Между тѣмъ ненависть существуетъ и будетъ имѣть свои послѣдствія. Преодолѣна она можетъ быть лишь тѣмъ, что вѣра будетъ доказывать свою истинность не враждой, не презрѣніемъ и не судомъ надъ еретиками, а честными плодами справедливости и любви. Само же христіанство, пережившее столько государственныхъ переворотовъ и культурныхъ превращеній, столько царствъ и народовъ, переживетъ и тѣ бури, на встрѣчу которымъ идутъ, повидимому, теперь европейскіе народы. Да кто знаетъ, не представляетъ ли его освобожденіе отъ сцѣпленія съ интересами господствующихъ общественныхъ классовъ условія для новаго и великаго развитія его жизни?

2. Отношеніе философіи къ наукамъ.

Съ науками, какъ было уже намѣчено, философія имѣетъ общею точкой отправленія разсудочное пониманіе дѣйствительности; она—наука. Что отличаетъ ее отъ другихъ наукъ?

Возможными кажутся здѣсь прежде всего два воззрѣнія. Науки отличаются другъ отъ друга своимъ предметомъ и своею формой. Согласно съ этимъ, отличія философіи отъ другихъ наукъ надо, повидимому, искать или въ предметѣ, которымъ она занимается, или въ способѣ, какъ она трактуетъ его. Оба эти воззрѣнія были выражены. По первому у философіи есть своя собственная область дѣйствительности, на которую не заявляетъ претензіи ни одна изъ другихъ наукъ; въ раздѣленіи наукъ она представляется, согласно съ этимъ, какъ отдѣльная наука, координированная съ остальными. По другому воззрѣнію философія имѣетъ общіе съ другими науками предметы, но трактуетъ ихъ на свой собственный ладъ и отличается отъ нихъ, слѣдовательно, своимъ методомъ.

Послѣднее воззрѣніе было господствующимъ у насъ въ первой половинѣ настоящаго столѣтія: это—воззрѣніе спекулятивной философіи. Вся дѣйствительность, по взгляду послѣдней, служитъ предметомъ двоякаго изслѣдованія, философскаго и научнаго,

спекулятивнаго и эмпирическаго. Въ обѣихъ большихъ областяхъ человѣческаго знанія, въ природѣ и исторіи, мы имѣемъ рядомъ другъ съ другомъ естествознаніе и натурфилософію, исторію и философію исторіи. Задача науки состоитъ въ томъ, чтобы путемъ методическаго опыта добыть свѣдѣнія о фактахъ, задача же философіи состоитъ, напротивъ, въ томъ, чтобы путемъ свойственнаго ей метода показать подлинную сущность и внутреннюю связь вещей.

Вмѣстѣ съ вѣрой въ спекулятивный методъ воззрѣніе это вымерло. Наше время не вѣритъ болѣе въ возможность познанія мыслей или смысла дѣйствительности a priori, съ помощью діалектическаго развитія понятій. Оно знаетъ какъ одну только дѣйствительность, такъ и одну только истину и одинъ путь къ ней: мыслящій опытъ. Безопытное мышленіе также мало приводитъ къ познанію дѣйствительности, какъ и лишенный мысли опытъ. Философъ не обладаетъ via regia къ познанію; чистое спекулятивное мышленіе представляетъ собой въ дѣйствительности не что иное, какъ извращенную рефлексію о знаніяхъ, которыми онъ обязанъ непризнаваемому опыту.

Если нѣтъ особаго философскаго метода, то остается, повидимому, второе воззрѣніе, именно, что философія отличается отъ другихъ наукъ своимъ особымъ предметомъ. Это воззрѣніе теперь преобладаетъ. Такимъ образомъ сдѣлано было нѣсколько разнообразныхъ попытокъ отграничить философіи собственную область. По довольно часто встрѣчающемуся теперь воззрѣнію, особымъ предметомъ философіи служитъ познаніе. Заслуга *Канта*, если вѣрить К. Фишеру, состоитъ въ томъ, что онъ помогъ философіи занять болѣе надежное положеніе среди наукъ, указавши ей особую область, которой не касается ни одна другая наука, именно—познаніе. «Объектомъ опыта служатъ вещи, объектомъ философіи—опытъ, вообще фактъ человѣческаго познанія» *).

*) Geschichte d. neueren Philos. III², 16. Съ нимъ согласенъ А. Риль (A. Riehl) — въ своей вступительной рѣчи о научной и ненаучной философіи (теперь также въ сочиненіи: Der philos. Kriticismus u. seine Bedeutung für die positive Wissenschaft II, 2, 1 и сл.): ненаучной является та философія, которая на манеръ греческой резонируетъ о всѣхъ вещахъ, научной же, напротивъ, является философія, которая со временъ Локка установилась рядомъ съ другими науками, какъ наука о познаніи.

Другіе хотятъ предоставить философіи (въ противоположность естествознанію) область внутренняго опыта; они объявляютъ ее наукой о духѣ. Такъ *Липпсъ* (*Lipps*) въ Grundthatsachen der Psychologie (стр. 3). *А. Дерингъ* (*A. Döring*), напротивъ, противопоставляетъ философію остальнымъ наукамъ, занимающимся дѣйствительнымъ, какъ изслѣдованіе благъ и цѣнностей; въ его философскомъ ученіи о благахъ (Güterlehre 1889) необходимость этого опредѣленія доказывается путемъ отвлеченныхъ и историческихъ соображеній. Болѣе старое, очень распространенное воззрѣніе, восходящее извѣстнымъ образомъ до Аристотеля, объявляетъ философію наукой о первыхъ началахъ или объ общихъ основныхъ понятіяхъ и предпосылкахъ отдѣльныхъ наукъ.

И эти попытки отграниченія философіи отъ отдѣльныхъ наукъ подлежатъ, какъ мнѣ кажется, основательному сомнѣнію. Наукой о познаніи должна будто бы быть философія. Но вѣдь такая наука издавна носитъ другое имя: логика или теорія познанія (гносеологія). Почему должна она обмѣнить это имя на другое, къ тому же на такое, которое имѣетъ уже иное и притомъ болѣе обширное значеніе, — вѣдь на традиціонномъ языкѣ логикой или теоріей познанія обозначается лишь *одна* философская дисциплина рядомъ съ другими? То же самое сохраняетъ свое значеніе и противъ обоихъ другихъ мнѣній. Изслѣдованія о духовно-исторической жизни мы называемъ обыкновенно — въ противоположность естественнымъ наукамъ — науками о духѣ; такъ изслѣдованіе благъ и цѣнностей называется обычнымъ именемъ этики, или образуетъ часть этой науки. Этика же и остальныя науки о духѣ не суть философія, а согласно съ традиціоннымъ словоупотребленіемъ—лишь части философіи.

Что же касается, наконецъ, опредѣленія философіи, какъ науки о началахъ, которое выставляетъ, наприм., *Ибервегъ* въ своей Исторіи философіи, то, быть-можетъ, необходимо будетъ извѣстнымъ образомъ возвратиться къ нему. Однако въ этой формѣ допустить его нельзя. Во-первыхъ, по причинѣ его неопредѣленности: гдѣ кончаются начала, основныя понятія, имѣющія служить предметомъ философіи, и гдѣ начинается область другихъ наукъ? Должна ли философія трактовать о сущности матеріи, о силѣ, движеніи, о пространствѣ и времени? Но въ такомъ случаѣ она должна конечно трактовать объ общихъ свойствахъ матеріи и объ общихъ законахъ движенія; и такимъ образомъ

она была бы уже въ области физики. Должна ли философія трактовать о сущности души, жизни, о началахъ права и государства? Но гдѣ тогда провести границу, отдѣляющую ее отъ политики, правовѣдѣнія, біологіи, психологіи? Очевидно, она можетъ быть проведена лишь произвольно, а не съ помощью понятій; на что смотрѣть, какъ на вопросъ о началѣ, на что, какъ на вопросъ не о началѣ — является дѣломъ случайной точки зрѣнія. Начала залоговаго права, или права авторскаго, суть настолько же начала, какъ и начала государственнаго права и права собственности. А потомъ: откуда же должна философія брать свою науку о началахъ? Она должна, какъ говорятъ, разъяснять эмпирическимъ наукамъ не разсмотрѣнныя ими основныя понятія. Но какъ должна она приходить къ познанію этихъ вещей? Должна ли она изслѣдовать матерію посредствомъ наблюденія и эксперимента? Но вѣдь этимъ путемъ изслѣдуютъ сущность матеріи также и физика и химія. Если же у философіи нѣтъ никакихъ другихъ средствъ, то очевидно, что науки эти не нуждаются ни въ какой философіи, чтобъ узнать, что такое представляетъ собой матерія. И онѣ едва ли бы остановились передъ возраженіемъ, что такимъ образомъ онѣ «переступаютъ задачу, а съ тѣмъ вмѣстѣ сущность и понятіе эмпирической науки» *); что намъ за дѣло, сказали бы онѣ, до этой границы, поставленной человѣкомъ посторонним и совершенно произвольно? Или у философіи есть другой путь къ познанію сущности вещей, помимо наукъ? Съ этимъ мы возвратились бы къ мнѣнію, только-что отвергнутому нами.

Но въ такомъ случаѣ какое же различіе остается между философіей и другими науками? Если она не отличается отъ послѣднихъ ни особымъ методомъ, ни особымъ предметомъ, то она должна вѣдь тогда совпасть съ ними.

Въ самомъ дѣлѣ, таково мое воззрѣніе. Философію нельзя отдѣлить отъ другихъ наукъ, она есть не что иное какъ *совокупность всего научнаго познанія.* Всѣ науки суть члены единой системы, единой universitas scientiarum, предметомъ которой служитъ вся совокупность дѣйствительности. Эта никогда не завершаемая система, построяемая тысячелѣтіями — и есть философія. Всякая наука изслѣдуетъ одну опредѣленную вырѣз-

*) Harms: Philos. Einleitung in die Encyclopädie der Physik von Karsten, § 89.

ку или поперечный разрѣзъ дѣйствительности; физика разсматриваетъ дѣйствительность, поскольку послѣдняя представляется тѣлесной, и обнаруживаетъ извѣстные способы отношенія; біологія изслѣдуетъ явленія жизни, происходящія въ той же матеріи; психологія разсматриваетъ дѣйствительность съ другой стороны, именно поскольку она существуетъ въ сознаніи сама для себя: охватывая всѣ эти познанія воедино, чтобы дать отвѣтъ на вопросъ, что такое представляетъ собой дѣйствительность вообще, мы получаемъ философію.

Говоря образно: дѣйствительность задана человѣческому духу, какъ великая загадка. Всѣ отдѣльныя науки доставляютъ частичныя данныя для разгадки: попытка же высказать рѣшеніе этой загадки, найти ключъ къ mysterium magnum бытія—будетъ философія.

Къ такому пониманію приводитъ и обычное словоупотребленіе. Философія, согласно послѣднему, есть не отдѣльная наука, а совокупность, система наукъ. Логика, метафизика, этика обозначаются обыкновенно какъ части философіи. Нужно сдѣлать еще только одинъ шагъ далѣе и сказать: и физика, и химія, и біологія, и космологія,—словомъ, всѣ науки—принадлежатъ къ философіи.

Возразятъ: если философія есть именно это, то она представляетъ собой невозможную вещь. Кто взялся бы за эту задачу? Кто рѣшился бы сказать, что онъ обладаетъ, или хотя бы только стремится къ чему-то такому, какъ совокупность научнаго познанія? Не долженъ ли былъ бы дерзнувшій на такую попытку, говоря словами Дѣринга, сдѣлать изъ дилеттантизма профессію?

Прежде чѣмъ войти въ разсмотрѣніе этого возраженія, я считаю цѣлесообразнымъ показать путемъ краткаго *историческаго обзора*, что выставленное выше понятіе философіи исторически есть единственно удовлетворительное. Стремленія, издавна обозначавшіяся именемъ философіи, шли всегда къ одной цѣли—единому всеобъемлющему міропознанію. Конечно, путемъ историческихъ ссылокъ нельзя установить по-настоящему понятія философіи; понятія о наукахъ суть понятія о задачахъ, и слѣдовательно въ концѣ концовъ должны строиться именно съ этой точки зрѣнія; могло статься, что всѣ бывшія попытки находились въ заблужденіи, или искали невозможнаго. Во вся-

комъ случаѣ однако такое историческое оправданіе можетъ предохранить насъ отъ упрека, будто наше объясненіе есть произвольное личное опредѣленіе.

Слово философія греческаго происхожденія и явилось на свѣтъ не какъ техническое выраженіе, а принадлежитъ первоначально обыкновенному разговорному языку. Такъ оно встрѣчается читателю Геродота въ извѣстномъ разсказѣ о встрѣчѣ Солона съ Крезомъ. Крезъ привѣтствуетъ аѳинянина словами, что слухъ о его мудрости и странствованіяхъ уже проникъ до него: «что ты, философствуя, ради созерцанія посѣтилъ большую часть земли». Очевидно, «ради созерцанія» стоитъ здѣсь какъ объясненіе къ выраженію «философствуя». Что дѣлаетъ Солона «философскимъ» странствователемъ, это именно то поразительное обстоятельство, что при своихъ странствованіяхъ онъ не имѣетъ въ виду практической цѣли, какъ торговецъ или воинъ. Въ подобномъ же смыслѣ слово философія употребляется у Ѳукидида, Исократа и др. для обозначенія общаго теоретическаго образованія, въ отличіе отъ образованія технически-практическаго *).

Если мы говоримъ теперь о греческой философіи, то думаемъ обыкновенно не о Солонѣ и общемъ образованіи аѳинянъ, а о томъ рядѣ людей, во главѣ котораго, по старинному преданію, стоитъ *Ѳалесъ*. Почему называется Ѳалесъ философомъ, въ чемъ состоитъ его философія? Я думаю, это можно выразить въ одномъ словѣ: въ томъ, что онъ выставляетъ общую теорію дѣйствительности. Всѣ вещи произошли изъ воды, въ воду же всѣ онѣ возвращаются. Это очень простая теорія, тѣмъ не менѣе все-таки теорія, первая попытка научнаго объясненія всѣхъ вещей. То же относится къ его преемникамъ: не вода, находитъ другой, а воздухъ или огонь, или атомы суть общее начало дѣйствительности; попытка провести такую мысль черезъ *всю* дѣйствительность—вотъ что такое философія *Гераклита*, *Эмпедокла* или *Демокрита*. Объ особыхъ наукахъ здѣсь, разумѣется, не можетъ быть еще и рѣчи.

*) Мѣста у Ибервега: Исторія философіи, въ началѣ 1-го тома. Сравни также изложеніе понятія философіи у грековъ въ началѣ Gesch. d. griech. Phil. Zeller'a. Замѣчу еще, что объ отношеніи философіи и науки мною говорилось въ томъ же, какъ и здѣсь, смыслѣ уже въ Avenarius'овской Vierteljahrsschrift für Philos. Томъ I, 15—50. 1876.

Имя философовъ было примѣнено впрочемъ къ этимъ лицамъ лишь впослѣдствіи,—раньше они назывались мудрецами (σοφοί, σοφισταί), или въ частности естествоиспытателями (φυσιόλογοι). Лишь лица, группирующіяся вокругъ имени *Сократа*, сдѣлали это выраженіе школьнымъ терминомъ. Платонъ и Аристотель со своими товарищами и учениками называютъ себя философами. Что же означаетъ здѣсь это слово? У *Платона* оно точнѣе опредѣляется прежде всего путемъ противоположенія,—противоположенія съ софистами. Что различаетъ тѣхъ и другихъ? Софистъ является въ Платоновскомъ изображеніи какъ человѣкъ, который въ качествѣ странствующаго учителя ходитъ по городамъ, чтобы обученіемъ всѣмъ относящимся къ образованію наукамъ и искусствамъ — особенно искусству краснорѣчія—заработывать себѣ деньги. Онъ имѣетъ, слѣдовательно, въ виду практическую цѣль: не «ради созерцанія» странствуетъ онъ по странѣ, а какъ торговецъ—торговецъ знаніемъ. И какъ учитель, такъ и ученикъ его имѣетъ тоже практическую цѣль: онъ покупаетъ знаніе, чтобы съ помощью этого послѣдняго улучшить свое гражданское положеніе, увеличить свое вліяніе и имущество. Философъ же, напротивъ, есть чистый созерцатель вещей, онъ не занимается ремесломъ и не ищетъ выгоды; познаніе вещей есть его единственная цѣль. *Сократъ* представляетъ собой типическій образецъ: искать истину, разсѣивать заблужденіе и призрачность—вотъ его жизненная задача; радость его состоитъ въ томъ, чтобы въ свободномъ общеніи съ любимыми юношами воспламенять ихъ къ подобному же стремленію. При этомъ есть нѣкоторая доля сократовской ироніи въ этомъ выраженіи: Протагоръ и Горгій охотно присвояютъ себѣ названіе мудрецовъ (σοφοί, σοφισταί), Сократъ же съ его учениками отказываются слыть за обладателей мудрости; любитель истины есть менѣе притязательное имя *).

---

*) Оба момента сводятся впрочемъ преданіемъ еще къ Пиѳагору. Онъ будто бы первый, отклоняя отъ себя имя мудреца, назвалъ себя философомъ: нѣтъ мудреца, кромѣ Бога. И въ то же время онъ полагалъ достоинство философа въ чистомъ созерцаніи: «жизнь подобна торжественному представленію; одни приходятъ на него, чтобъ участвовать въ состязаніяхъ, другіе—чтобы торговать, лучшіе же приходятъ какъ зрители. Такъ же точно бываетъ и въ жизни; обыкновенныя натуры гоняются за славой и деньгами, философы же за истиной» (У Діогена Лаэртскаго Prooem. 8; VIII, 1, 6).

Отношеніе философіи къ наукѣ остается и въ этой сферѣ прежнимъ; и здѣсь она является единою совокупностью всякаго истиннаго познанія. Науки не стоятъ внѣ ея и рядомъ съ ней, но входятъ въ нее какъ члены. У *Платона* нѣтъ систематически проведеннаго дѣленія наукъ; онъ мыслитъ о всѣхъ вещахъ, о природѣ тѣлъ, о формѣ космоса, о сущности государства, души, удовольствія, любви, краснорѣчія, познанія; все это—его философія. *Аристотель* первый раздѣлилъ все знаніе на спеціальности, и нѣкоторыя изъ нихъ разработалъ систематически—логику, физику, психологію, космологію, зоологію, метафизику, этику, политику, экономику, риторику, поэтику; въ своей совокупности они образуютъ его философскую систему, и внѣ философіи нѣтъ науки въ собственномъ смыслѣ. Ибо исторія не есть наука; всякая наука имѣетъ дѣло съ общимъ или съ понятіями. И математика выходитъ нѣкоторымъ образомъ изъ ряда благодаря тому, что она не имѣетъ своимъ предметомъ дѣйствительное,—по крайней мѣрѣ непосредственно.

Таково значеніе слова философія на той почвѣ, гдѣ она первоначально возникла: направленіе къ универсальному познанію единой дѣйствительности и чисто-теоретическія цѣли—вотъ ея существенные признаки. Философія—сама себѣ цѣль, а не средство къ цѣли, лежащей внѣ ея, и притомъ,—такъ прибавляютъ Платонъ и Аристотель,—она есть конечная и высшая цѣль, ибо въ совершенномъ познаніи сущаго человѣкъ выполняетъ свое естественное и божественное назначеніе: Богъ поставилъ его въ міръ какъ созерцателя и толкователя своихъ твореній.

Въ позднѣйшее время въ понятіи философіи все болѣе и болѣе выступаетъ одинъ элементъ, никогда впрочемъ не бывшій ему чуждымъ: философія становится обозначеніемъ для познанія послѣдней жизненной цѣли и для опредѣленнаго этимъ направленія чувства и образа жизни—образа жизни мудреца. Однако моментъ универсальнаго познанія, проникновенія въ природу вещей вообще и человѣка въ частности остается при этомъ существеннымъ предположеніемъ.

Средніе вѣка сохранили это понятіе философіи, какъ единства научнаго познанія. Это неизмѣнно продолжалось также и въ новое время до начала настоящаго столѣтія. О новѣйшемъ времени я сдѣлаю нѣсколько указаній.

Во главѣ новѣйшей философіи называютъ обыкновенно двухъ

людей, какъ родоначальниковъ, или первыхъ представителей обоихъ большихъ направленій, проходящихъ черезъ все послѣдующее время: англичанина *Ф. Бэкона* и француза *Р. Декарта*. Послѣдній есть основатель раціоналистически-метафизическаго направленія въ дальнѣйшемъ развитіи философіи; а первый является предтечей направленія эмпирически-позитивистическаго. Въ обоихъ направленіяхъ взглядъ на отношеніе философіи къ наукамъ остается тѣмъ же.

Бэконъ различаетъ историческое познаніе и философское или научное. Первое направляется на конкретное и единичное, философія же или наука имѣетъ дѣло съ общими понятіями; первая возникаетъ изъ памяти, вторая есть функція разума. Отдѣливши богодухновенную теологію, какъ особый рядъ познанія, онъ подраздѣляетъ затѣмъ философію или науку соотвѣтственно тремъ объектамъ разума: Богъ, природа, человѣкъ — на три вѣтви: естественную теологію, антропологію (физическую вмѣстѣ съ медициной и психическую, подъ которой понимаются вообще науки о духѣ) и натуръ-философію *). Подраздѣленіе это, какъ бы оно ни было неудовлетворительно въ остальномъ, показываетъ во всякомъ случаѣ, что Бэконъ имѣлъ въ виду подвести подъ понятіе философіи все научное познаніе. Внѣ остается только исторія (и поэзія), потому именно, что она не наука.

Совершенно такъ же и у *Декарта* понятіе философіи охватываетъ все научное познаніе. Его главное систематическое произведеніе носитъ заглавіе: Principia philosophiae; въ первой книгѣ оно содержитъ краткій трактатъ о вопросахъ метафизическихъ и теоріи познанія, во второй—начала механической физики, въ третьей—космологію, въ четвертой—рядъ физическихъ, химическихъ и физіологическихъ объясненій. Мы назвали бы, можетъ-быть, такое произведеніе скорѣе всего энциклопедіей наукъ. Въ предисловіи онъ самъ опредѣляетъ философію какъ совокупность человѣческой науки. Главными частями ея онъ на-

*) De dignitate et augmentis scientiarum II, 1: historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias.—Historia proprie individuorum est—philosophia individua dimittit, sed notiones ab illis abstractas complectitur. III, 1: philosophiae objectum triplex: Deus, Natura, Homo. Convenit igitur partiri philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de numine, doctrinam de natura, doctrinam de homine.

зываетъ: 1) метафизику, 2) физику, 3) техническія науки; между послѣдними въ частности медицину, механику, этику *).

Такое пониманіе философіи остается въ послѣдующее время неизмѣннымъ въ обоихъ историческихъ теченіяхъ. Приведу нѣсколько примѣровъ. *Томасъ Гоббзъ* въ началѣ своей Логики опредѣляетъ философію, какъ познаніе дѣйствій или явленій изъ ихъ причинъ, выведенное при помощи правильнаго мышленія. Цѣль ея, какъ у Бэкона и Декарта, господство надъ вещами для нашихъ цѣлей: scientiam propter potentiam. Ея главныя части суть: математика, естествознаніе (начинающееся собственно лишь съ Коперника, Галилея и Гарвея) и philosophia civilis, которая не старше книги De cive. Къ философіи не принадлежатъ: теологія естественная и откровенная и исторія, естественная исторія, равно какъ и исторія политическая, каковыя всѣ—не науки.

Точно также и *Дж. Локкъ* употребляетъ слово философія какъ равнозначное со словомъ наука. Главными вѣтвями ея онъ обозначаетъ: Physica или natural philosophy, Practica, главною частью которой является этика, Semiotica, важнѣйшая часть которой логика **). Что и онъ также считаетъ натуръ-философію главною частью философіи, ясно видно изъ предисловія къ его «Опыту о человѣческомъ умѣ». Его честолюбіе сводится лишь къ тому, чтобы въ качествѣ работника очистить отъ всякаго сора ту почву, на которой созидали свои прочныя строенія такіе мастера, какъ Бойль, Сайденгэмъ, Гюйгенсъ и Ньютонъ.

Такое же употребленіе слова въ ходу и въ сферѣ точнаго изслѣдованія. *Ньютонъ* называетъ свое сочиненіе Naturalis phi-

---

*) Philosophiae voce sapientiae studium denotamus, et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam *perfectam omnium earum rerum* quas homo novisse potest *scientiam*. Philosophiae prima pars Metaphysica, ubi continentur principia cognitionis; altera pars est Physica, in qua inventis veris rerum materialium principiis, generatim examinatur, quomodo totum universum sit compositum, deinde speciatim quaenam sit natura hujus terrae, aëris, aquae, ignis, magnetis et aliorum mineralium. Deinceps quoque singulatim naturam plantarum, animalium et praecipue hominis examinare debet, ut ad alias scientias inveniendas, quae utiles sibi sunt, idoneus reddatur—quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam, Mechanicam atque Ethicam.

**) Essay of human understanding, IV, 21. Въ предисловіи говорится: philosophy, which is nothing but the true knowledge of things.

losophiae principia mathematica. Математикъ Уоллизъ (Wallis) въ одной своей статьѣ 1696 года (объ основаніи Королевскаго Общества наукъ) говоритъ: «занятіе наше состояло въ томъ, чтобы, за исключеніемъ теологическихъ и политическихъ дѣлъ, обсуждать *философскія* изслѣдованія и все, что сюда относится, именно: физику, анатомію, геометрію, астрономію, наутику, статику, магнетизмъ, химію, механику и естественнонаучные эксперименты. Мы разсуждали о кровеобращеніи, венныхъ клапанахъ, коперниковыхъ гипотезахъ, природѣ кометъ и новыхъ звѣздъ, спутникахъ Юпитера, улучшеніи зрительной трубы и шлифованіи стеколъ для этой цѣли, вѣсѣ воздуха, возможности или невозможности vacuum'a и horror vacui и другихъ вещахъ, принадлежащихъ, какъ тогда говорили, къ области «новой философіи», всестороннее заложенной со времени флорентинца Галилея и англичанина Бэкона Веруламскаго, какъ въ Италіи, Франціи, Германіи и другихъ странахъ за границей, такъ и у насъ въ Англіи» *).

Равнымъ образомъ старое понятіе сохранилось и въ континентальной философіи, слѣдовавшей за Декартомъ, какъ своимъ вождемъ. *Спиноза* понимаетъ подъ системой философіи единую систему всего научнаго познанія, отвѣчающаго единой дѣйствительности—Natura sive Deus. Свое главное сочиненіе онъ называетъ не системой философіи, а этикой, потому что одна главная вѣтвь философіи, philosophia naturalis, въ немъ отсутствуетъ, или только намѣчена въ нѣкоторыхъ вспомогательныхъ предложеніяхъ 2-й книги. *Лейбницъ*, бывшій какъ у себя дома во всѣхъ областяхъ научнаго изслѣдованія—какъ въ изслѣдованіи историческихъ источниковъ, такъ и математикѣ и физикѣ,— имѣетъ совершенно такое же представленіе объ абсолютной формѣ науки или философіи, какъ и Спиноза: онъ представляетъ ее себѣ какъ демонстративную систему, въ которой при помощи знаковъ производится счисленіе подобно тому, какъ это дѣлается въ ариѳметикѣ. Въ этомъ смыслѣ говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ объ Encyclopédie démonstrative **).

Хр Вольфъ, первый обработавшій новую философію въ школьную систему, начинаетъ свой трактатъ о сущности философіи

*) Цитировано у Huxley: Reden und Aufsätze, нѣмец. перев. Fr. Schulze, стр 3.

**) Opera philos., изд I. E. Erdmann'a, стр. 169.

(во вступленіи логики) съ различенія историческаго познанія и философскаго. Первое отвѣчаетъ на вопросъ *что*, второе на вопросъ *почему*: cognitio eorum, quae sunt vel fiunt, historica, cognitio *rationis* eorum, quae sunt vel fiunt, philosophica dicitur. Кто знаетъ лишь фактъ (nudam facti notitiam), что вода течетъ внизъ по руслу, тотъ обладаетъ историческимъ познаніемъ; философскимъ же обладаетъ, напротивъ, тотъ, кто знаетъ, что это обусловливается уклономъ почвы и давленіемъ верхнихъ частей воды на нижнія. Какъ третій родъ познанія, онъ добавляетъ математическое, опредѣляющее отношеніе величинъ. Философія извлекаетъ впрочемъ пользу также и изъ историческаго и математическаго познаній. Въ третьей главѣ трактуется о главныхъ частяхъ философіи; ихъ три: естественная теологія, психологія и физика; сюда присоединяются три нормативныя науки: логика, практическая философія, опирающаяся на психологію, и технологія, опирающаяся на физику. Сюда же относится еще онтологія, какъ наука объ общихъ всему сущему опредѣленіяхъ.

Какъ видно, естествознаніе всюду образуетъ собой главную часть, а у нѣкоторыхъ оно представляетъ собой даже собственную субстанцію философіи; и методъ его всюду является собственной формой научнаго познанія вообще. По его образцу стараются поднять до уровня науки науки духовныя, какъ это рѣшительно ставитъ себѣ цѣлью Давидъ Юмъ уже въ заголовкѣ своего «Трактата о человѣческой природѣ».

Это воззрѣніе не сдѣлалось чуждымъ и 19-му столѣтію; въ Англіи и во Франціи оно такъ и осталось обычнымъ. Я напомню о Philosophie positive *Огюста Конта* и о системѣ синтетической философіи *Герберта Спенсера*. Для Конта философія по своей субстанціи не отличается отъ наукъ,—она есть универсальное сознаніе о состояніи, развитіи, цѣли и методѣ научнаго изслѣдованія въ его различныхъ развѣтвленіяхъ. Какъ на свою особенную задачу, Контъ смотритъ на возвышеніе науки о соціальныхъ явленіяхъ на степень позитивной науки, достигнутую уже раньше естествознаніемъ для области астрономическихъ, физическихъ, химическихъ и физіологическихъ явленій; это та самая цѣль, которую еще Юмъ поставилъ себѣ по отношенію къ духовнымъ наукамъ. Очевидно, и Спенсеровская синтетическая философія заложена въ общемъ по той же самой схе-

мѣ. Онъ опредѣляетъ философію какъ конечное и высшее единство научнаго познанія; «знаніе низшаго рода есть необъединенное познаніе, философія есть совершенно объединенное познаніе *). Если между частями системы не встрѣчается рядомъ съ психологіей и біологіей также и физики, то самъ авторъ объясняетъ это случайностью.

Лишь 19-ое столѣтіе внесло смуту въ эту прочную традицію; въ Германіи дѣло дошло одно время до такого пониманія философіи, которое вполнѣ отдѣлило ее отъ науки, даже противопоставило ее послѣдней.

Путаница начинается съ *Канта*; его различеніе познанія a priori и a posteriori служитъ ей точкой отправленія. Подъ первымъ онъ понимаетъ познаніе, которое разумъ можетъ почерпать чисто изъ самого себя, тогда какъ къ послѣднему долженъ привзойти опытъ. Что такія a priori достовѣрныя сужденія, имѣющія однако и объективное значеніе, существуютъ, составляетъ собственный предметъ доказательства въ двухъ первыхъ большихъ отдѣлахъ «Критики чистаго разума», въ эстетикѣ и аналитикѣ. На порогѣ физики встрѣчаются, такъ думаетъ Кантъ, именно такого рода сужденія, напримѣръ: количество матеріи неизмѣнно, дѣйствіе при передачѣ движенія равно причинѣ, и т. д. Систематическое изложеніе всѣхъ познаній a priori было бы тѣмъ, что̀ слѣдовало бы назвать метафизикой или философіей въ настоящемъ и собственномъ смыслѣ. Обстоятельство, «что это различеніе двоякаго рода элементовъ нашего познанія, изъ которыхъ одни вполнѣ a priori находятся въ нашей власти, другіе же должны быть заимствуемы изъ опыта, оставалось до сихъ поръ очень неяснымъ даже мыслителямъ по профессіи»,—это обстоятельство такъ долго препятствовало правильному отграниченію философіи отъ эмпирическихъ наукъ **).

Такимъ образомъ философія въ первый разъ была отдѣлена отъ наукъ по своему понятію и поставлена самостоятельно. Конечно, Кантъ при этомъ вовсе не думалъ, что эта апріорная философія содержитъ настоящую сумму нашего знанія и имѣетъ причину быть высокомѣрной по отношенію къ эмпирическимъ наукамъ. Напротивъ, сужденія «чистаго естествознанія» не со-

*) System. d. synt. Phil. нѣм. перев. Vetter'a, томъ I, § 37.
**) Kritik d. reinen Vernunft, Methodenlehre, 3 Hauptst.

держатъ въ себѣ собственно никакого познанія дѣйствительности; это аксіоматическія сужденія, пріобрѣтающія значеніе и цѣну познанія лишь тѣмъ, что ими мы обнимаемъ данное ощущеніемъ разнообразіе; безъ этого послѣдняго они остались бы пустыми схемами возможнаго опыта. Намѣреніе Канта состоитъ именно въ томъ, чтобы съ помощью своей критики уничтожить реальную или трансцендентную метафизику, раціональную теологію, космологію и психологію Вольфа и поставить на ихъ мѣсто просто формальную метафизику.

Но и здѣсь случилось то, что такъ часто встрѣчается въ исторіи: высказанныя мысли имѣютъ дѣйствія и судьбы, независимыя отъ намѣреній родоначальника ихъ. Кантъ противъ своей воли сдѣлался отцомъ спекулятивной философіи. Изъ Кантовскаго основного положенія, что формы мышленія суть въ то же время законы природы вообще, какъ совокупности явленій, развилась та философія, которая задумала вывести (путемъ имманентнаго діалектическаго развитія понятій) весь міръ, природу и исторію изъ природы представленія. Общій основной характеръ философій Фихте, Шеллинга, Гегеля состоитъ въ убѣжденіи, что путемъ новаго метода чистаго мышленія, вращающагося въ однихъ понятіяхъ, возможно создать систему абсолютнаго познанія дѣйствительности, независимо отъ опыта и эмпирическихъ наукъ. «Наукоученіе,—говоритъ *Фихте*,—отнюдь не спрашиваетъ опыта и не обращаетъ на него никакого вниманія. Оно должно было бы быть истиннымъ, еслибы даже не могло существовать никакого опыта, и оно было бы a priori увѣрено, что всякій возможный въ будущемъ опытъ долженъ былъ бы отвѣчать выставленнымъ имъ законамъ» *). Точно также во вступленіи къ «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters» онъ объявляетъ, что «философъ занимается своимъ дѣломъ (въ данномъ случаѣ конструкціей исторіи) исключительно a priori, не обращая вниманія на какой-либо опытъ, и долженъ быть въ состояніи описать a priori все совокупное время и всѣ возможныя эпохи его».

Подобнымъ же образомъ, какъ Фихте a priori дедуцируетъ исторію, *Шеллингъ* a priori конструируетъ природу, выражая при случаѣ свой гнѣвъ по адресу «слѣпого и безъидейнаго способа естествоиспытанія, установившагося всюду со времени порчи фи-

*) Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, § 1.

лософіи Бэкономъ, физики — Бойлемъ и Ньютономъ» *). Въ *Гегелѣ* спекулятивная философія достигаетъ своего завершенія; вся дѣйствительность конструируется имъ изъ понятій; дѣйствительность и истина совпадаютъ въ его системѣ. Рядомъ стоятъ эмпирическія науки; онѣ собираютъ всякаго рода знаніе единичнаго не ex principiis, изъ понятія, а ex datis, при помощи внѣшняго свѣдѣнія. Истинное познаніе дѣйствительности есть философское; форма его — діалектическое развитіе понятій — есть не что иное какъ субъективное повтореніе объективнаго процесса развитія идеи, т.-е. самой дѣйствительности.

Никогда еще философія не говорила такимъ гордымъ языкомъ. Покоясь вполнѣ на самой себѣ, она отказала теперь отъ службы наукамъ, которыми она пользовалась прежде, какъ своими органами; она не нуждалась въ нихъ болѣе, она открыла тотъ «королевскій путь» къ познанію и изъ самой себя воспроизвела абсолютное познаніе вещей. Если угодно, и здѣсь, значитъ, сохранилось старое понятіе философіи, какъ совокупности всего собственно научнаго познанія, но съ однимъ отличіемъ: раньше сюда относилось и научное изслѣдованіе, особенно естественно-научное, теперь же оно было исключено, какъ донаучный методъ.

Однако цвѣтъ спекулятивной философіи продолжался не долго. Начиная съ тридцатыхъ годовъ репутація ея быстро пала, и она, — а съ ней вмѣстѣ и всякая философія, — сдѣлалась предметомъ глубочайшаго презрѣнія. Нѣсколько причинъ вмѣстѣ сдѣлали ея крушеніе такимъ внезапнымъ и разрушительнымъ. Рѣшительною же причиной было враждебное положеніе, которое она сама заняла по отношенію къ научному изслѣдованію. Естествоиспытаніе и историческое изслѣдованіе, которыя сами стали очень сильно расти съ двадцатыхъ годовъ, все болѣе и болѣе отвлекали отъ спекулятивной философіи свѣтъ и воздухъ, т.-е. довѣріе и участіе подрастающаго поколѣнія. И это послѣднее воздало теперь философіи за все то пренебреженіе, которымъ спекулятивная философія награждала при случаѣ научное изслѣдованіе: философія будто бы вовсе не наука, и вообще не заслуживающая серьезнаго вниманія вещь, а софистическая ловкость говоритъ о вещахъ вообще, съ извѣстнымъ видомъ смысла

*) Ideen zu einer Philos. der Natur. 1796. Werke I, Abt. II, 70

и разума, фиглярское искусство производить на свѣтъ путемъ смѣшенія общихъ понятій всякаго рода темныя и глубокомысленныя изреченія оракула—на удивленіе празднымъ людямъ.

Такимъ образомъ философія очутилась въ затруднительномъ положеніи. Свое старое достояніе, совокупность научнаго познанія, она отстранила, чтобы пуститься за высшимъ, чистымъ познаніемъ a priori. Теперь это послѣднее вмѣстѣ съ діалектическимъ методомъ ускользнуло отъ нея между пальцевъ. Подобно той собакѣ въ баснѣ, которая, хватая тѣнь, выпустила изъ зубовъ мясо, она осталась теперь ни съ чѣмъ. Какъ поступила она въ этомъ положеніи? Самымъ подходящимъ было бы обозначить спекулятивную философію какъ эпизодическое заблужденіе и возвратиться къ ея старому понятію. Разъ должно было разстаться съ притязаніемъ на то, что она обладаетъ особеннымъ способомъ пріобрѣтать познаніе дѣйствительности, то тѣмъ самымъ требовалось возвращеніе къ старому пониманію ея отношенія къ наукамъ.

Она не сдѣлала этого. И за причиной ходить не далеко: у представителей ея не нашлось достаточно мужества, чтобы возвратиться къ старому понятію; оно, казалось, обременяло ихъ слишкомъ тяжелыми, даже невыполнимыми обязательствами. Вѣдь, объявляя философію совокупностью научнаго познанія, они тѣмъ самымъ должны были бы повидимому сказать, что они въ своемъ лицѣ обладаютъ чѣмъ-то подобнымъ. А кто рѣшился бы выставить себя на посмѣяніе, которое вызвано было бы такимъ утвержденіемъ?

Раньше это было иначе. Греческіе философы безъ дальнѣйшихъ разсужденій согласились бы на такое толкованіе ихъ имени: въ самомъ дѣлѣ, какъ сказали бы *Демокритъ* или *Аристотель*,—они дѣйствительно обладали, или искали нѣчто вродѣ универсальной науки о вещахъ. И средневѣковые философы точно также не отступили бы передъ требованіемъ, вытекающимъ изъ этого понятія; и *Альбертъ*, и *Θома*, наконецъ, даже всякій самый молодой magister artium, только-что отбывшій свое biennium (въ средневѣковыхъ германскихъ университетахъ каждый магистръ послѣ промоціи долженъ былъ два года читать о философіи), призналъ бы это понятіе и сказалъ: во всякомъ случаѣ, онъ думаетъ, что, насколько это вообще возможно для человѣка, онъ настолько освоился съ науками, что можетъ назвать себя

въ извѣстномъ смыслѣ обладателемъ ихъ. Вѣдь онъ, чтобы сдѣлаться «учителемъ» (Meister), проштудировалъ всѣ сочиненія «философа» и теперь способенъ и готовъ объяснить любое изъ нихъ, если бы таковое досталось ему по выбору ли, по очереди ли, или по жребію (жеребьевка книгъ между читающими магистрами была довольно обыкновенна въ средневѣковыхъ университетахъ). Потому вѣдь онъ и назывался учителемъ искусствъ, что могъ обучать имъ всѣмъ—математикѣ и астрономіи, равно какъ физикѣ и метафизикѣ, логикѣ и риторикѣ, этикѣ и политикѣ,—онъ самъ представлялъ собой уменьшенную копію и подобіе перваго великаго учителя, Аристотеля. То же самое сказалъ бы и докторъ философіи 16-го и даже 18-го столѣтія. Также и *Меланхтонъ* читалъ о всѣхъ наукахъ, входившихъ въ кругъ философскагв факультета, и большую часть изъ нихъ описалъ въ своихъ учебникахъ, бывшихъ затѣмъ долго въ ходу. Еще въ прошломъ столѣтіи *Христіанъ Вольфъ* обучалъ какъ математикѣ и физикѣ, такъ и логикѣ и психологіи, практической философіи и государственнымъ наукамъ. И *Кантъ* едва ли бы отказался отъ каѳедры физики или математики, астрономіи или географіи, если бы таковая была ему предложена; только отъ профессуры поэзіи съ обязанностью обучать латинскому и нѣмецкому стихосложенію онъ отказался, когда она дошла до него по очереди.

Намъ эти вещи представляются странными и невозможными. И теперь онѣ, конечно, невозможны. Въ теченіе послѣдняго столѣтія научное изслѣдованіе развѣтвилось и специализировалось до безконечности. Старая professio historiarum, большею частью вмѣстѣ съ professio poëseos или eloquentiae,—на нашемъ языкѣ филологіей,—или также съ professio moralium расщепились на дюжину и болѣе спеціальностей. Подобнымъ же образомъ, или еще сильнѣе, увеличилась путемъ дѣленія professio стариннаго physicus'а. Отъ этого послѣдняго ожидалось немногимъ менѣе того, чтобъ онъ могъ дать свѣдѣнія о всѣхъ вещахъ на небѣ и на землѣ. Теперь эта область распалась на увеличивающееся годъ отъ году число спеціальностей, и каждая спеціальность настолько поглощаетъ рабочую силу одного человѣка, что онъ едва въ состояніи, хотя бы до нѣкоторой степени, слѣдить за прогрессомъ изслѣдованія въ ближайшихъ пограничныхъ областяхъ. Перемѣна спеціальностей, какъ она еще

въ прошломъ столѣтіи часто практиковалась при повышеніи на лучше оплачиваемыя мѣста, конечно, нигдѣ болѣе не встрѣчается.

И вотъ, такимъ положеніемъ вещей пришлось философіи опредѣлить свое понятіе. Такъ какъ болѣе невозможно быть философомъ въ смыслѣ обладателя всего научнаго познанія,—вѣдь въ безнадежномъ положеніи очутился бы тотъ, кто попытался бы подпасть подъ судъ стариннаго стиха:

Правда, много зналъ вещей онъ,
Но за то всѣ плохо зналъ—

то стараются найти такое опредѣленіи философіи, при которомъ можно было бы надѣяться остаться философомъ. Первымъ условіемъ является то, чтобы она не включала въ себя всѣхъ наукъ, прежде всего не включала бы такъ называемыхъ точныхъ наукъ. И на встрѣчу этой склонности философіи къ такому исключенію идетъ склонность наукъ отрѣшиться отъ философіи; быть причисленной къ философскимъ не считается особеннымъ преимуществомъ науки. Физика, химія, астрономія, физіологія, зоологія чувствуютъ себя самостоятельными науками; онѣ не хотятъ принадлежать къ области философіи, равно какъ не хотятъ этого и филологія и исторія, находившіяся уже внѣ стараго понятія философіи. Но и политика и экономика, или политическая экономія, не причисляютъ уже себя къ «философскимъ» наукамъ. Словомъ, всѣ науки, установившіяся какъ самостоятельныя спеціальности, выдѣлились изъ стариннаго союза и не принадлежатъ болѣе къ философіи. Остались на ея долю дисциплины, которыя не были до сихъ поръ въ состояніи обособиться, какъ самостоятельныя области изслѣдованія, большею частью такія, которыхъ вообще подозрѣваютъ въ неспособности сдѣлаться настоящими науками, т.-е. метафизика, этика, эстетика, логика и теорія познанія (гносеологія), психологія (которая, правда, теперь очень желала бы стать «точной» наукой и потомъ, вѣроятно, тоже не захочетъ оставаться философской наукой), педагогика, философія исторіи и все прочее, о чемъ въ нѣмецкихъ университетахъ читаются «философскія» лекціи.

И вотъ для этой совокупности наукъ, которыя собственно еще не стали таковыми, постарались подыскать объединяющее понятіе и создали такимъ образомъ тѣ упомянутыя выше опредѣленія: философія есть ученіе о *формѣ* познанія,—чтобы исключить содер-

жаніе; или она есть наука о *духѣ*,—чтобы держать подальше по крайней мѣрѣ естествознаніе; или: наука о *принципахъ*,—чтобы найти себѣ извиненіе за промахи въ частностяхъ,—и всякія другія хрупкія опредѣленія, которыя служатъ, очевидно, лишь средствами выхода изъ затруднительнаго положенія.

Итакъ, мнѣ кажется теперь, что философія должна снова собраться съ духомъ и возстановить свое старое понятіе: философія есть совокупность всего научнаго знанія. Такъ требуетъ этого исторія; благодаря тысячелѣтней традиціи, понятіе это такъ упрочилось, что всякое другое опредѣленіе оказывается въ противорѣчіи съ исторіей и обычнымъ языкомъ. Такъ требуетъ этого однако и природа самаго предмета, и объ этомъ обстоятельствѣ я скажу теперь еще нѣсколько словъ.

Науки—не случайно нагроможденный аггрегатъ, а единое цѣлое. Подобно тому, какъ сама дѣйствительность есть не аггрегатъ, а единое цѣлое, члены котораго связаны между собою постояннымъ и всеобщимъ взаимодѣйствіемъ, такъ и познаніе этой дѣйствительности образуетъ собою единую систему. Это не исключаетъ расчлененія, только расчлененіе это есть не раздѣленіе и изолированіе, а именно живое отношеніе всѣхъ частей къ цѣлому. Это отношеніе проявляется практически въ томъ фактѣ, что каждая наука нуждается въ другихъ, какъ вспомогательныхъ наукахъ; она не можетъ рѣшить своей задачи изолированно. Всякая вѣтвь естествознанія предполагаетъ прочія: біологія предполагаетъ химію и физику, и наоборотъ—физика нуждается въ физіологіи; напримѣръ, въ оптикѣ и акустикѣ ихъ границы переплетаются между собой. Также точно и всякая вѣтвь историческаго изслѣдованія предполагаетъ прочія. Но и естественная наука и историческая не могутъ обойтись одна безъ другой. Исторія предполагаетъ географію, а для счисленія времени—также и астрономію; языковѣдѣніе соприкасается съ физіологіей, археологія нуждается при случаѣ въ помощи геологіи и геогнозіи. Наоборотъ, естественныя науки, хотя онѣ и независимѣе, не могутъ обойтись безъ историко-филологическаго изслѣдованія. Географію причисляютъ теперь обыкновенно къ естественнымъ наукамъ, и вполнѣ справедливо; но безъ историческихъ свѣдѣній, сообщающихъ объ измѣненіяхъ земной поверхности въ историческія времена, ей недоставало бы существеннаго подспорья. Такъ и всякая наука,—такъ какъ она сама существуетъ

лишь въ историческомъ процессѣ развитія,—нуждается въ воспоминаніи своей собственной исторіи, если и не для систематическаго изложенія, то хотя бы для общаго оріентированія въ своемъ положеніи и значеніи въ цѣломъ духовно-исторической жизни; стоитъ обратить только вниманіе на то, какое обширное мѣсто занимаетъ историческая сторона въ Космосѣ Гумбольдта. И для преподаванія исторія науки имѣетъ большое значеніе, которое теперь, правда, не вездѣ обращаетъ на себя должное вниманіе,— даже въ нашихъ университетахъ. Наконецъ напомнимъ о томъ, что всѣ науки стоятъ въ связи съ психологіей и теоріей знанія (гносеологіей), и соприкасаются между собой въ этихъ областяхъ. Согласно съ этимъ, понятіе единства наукъ есть не произвольная выдумка, а необходимая мысль: единству космоса соотвѣтствуетъ идеальное единство всеобъемлющей системы знанія. И для этой послѣдней философія является теперь исторически даннымъ именемъ; отнимать у этого понятія его имя, или у этого имени его старое значеніе будетъ произволомъ.

Но,—такъ поднимается теперь затронутое уже выше возраженіе,—можетъ ли тогда существовать философія? Не дѣлается ли благодаря такому опредѣленію невозможной сама вещь? У кого хватило бы теперь смѣлости назвать себя именемъ философа? Да и сама по себѣ не есть ли теорія міра также невозможная вещь, — по крайней мѣрѣ, для человѣческаго духа? Ѳалесъ могъ еще предпринять нѣчто въ этомъ родѣ; въ началѣ пути смѣлость бываетъ обыкновенно больше всего. Но теперь, послѣ того какъ двухтысячелѣтняя работа показала, какъ велико такое предпріятіе, мы сдѣлались скромнѣе и рады, если тамъ и сямъ какой-нибудь кусочекъ дѣйствительности поддается нашему познанію.—На это можно отвѣтить: безъ сомнѣнія, философія, какъ готовая и завершенная теорія міра, ни въ настоящее время не существуетъ, ни будетъ когда-либо достигнута. Но это не мѣшаетъ истинности понятія; то же возраженіе можно направить и противъ всякой другой науки. Не существуетъ также и астрономіи, физики или физіологіи, какъ готовыхъ и законченныхъ системъ, или какъ системъ, которыя оставалось бы только передавать и изучать. Понятія наукъ — не понятія объ эмпирически данныхъ вещахъ, а *понятія о задачахъ*. И истинность этихъ понятій покоится на правильномъ обозначеніи задачи, все равно, какъ бы далеко ни подвинулось разрѣшеніе послѣдней; да еслибы даже

оно и не началось еще вовсе, то понятіе все-таки сохранило бы свое значеніе. Оно,—такъ можно было бы сказать, примѣняя кантовское словоупотребленіе—представляетъ собою идею, т.-е. понятіе, для котораго въ дѣйствительности никогда не можетъ быть дано совпадающаго предмета. То же самое относится и къ понятію философіи: оно правильно и дѣйствительно, поскольку дана задача единства всего познанія.

Точно такъ же мы не смутимся теперь и тѣмъ обстоятельствомъ, что вѣдь никто не можетъ объять въ себѣ и обладать всей наукой. Конечно, никто, скажемъ мы; но развѣ существуетъ теперь хоть одна голова, которая была бы въ состояніи воспринять въ себя все естествовѣдѣніе, или все историко-филологическое знаніе? И тѣмъ не менѣе мы говоримъ о филологахъ, историкахъ и физикахъ, обозначая этимъ именемъ не обладателей науки, а изслѣдователей въ ея области. Такъ же точно мы употребляемъ теперь и имя философа: оно обозначаетъ такого человѣка, который *стремится* къ единому и универсальному познанію дѣйствительности. Такъ вѣдь и говоритъ полное смысла имя: φιλόσοφος, любитель, а не обладатель знанія. По извѣстному анекдоту, Пиѳагоръ для того именно и хотѣлъ называться философомъ (φιλόσοφος), чтобъ избѣжать той притязательности, которая лежитъ въ имени мудреца (σοφός).

Философомъ является, слѣдовательно, каждый научный изслѣдователь, въ которомъ жива идея единства всего знанія; его болѣе тѣсный кругъ изслѣдованія можетъ лежать гдѣ угодно, въ физикѣ ли, или въ психологіи, въ астрономіи, или исторіи. Лишь того, кто принципіально и фактически замыкается въ какую нибудь узкую область, кто не знаетъ и не хочетъ знать ни о чемъ, кромѣ своихъ кодексовъ и разночтеній, кромѣ своихъ кислотъ и основаній,— того мы не называемъ философомъ, не потому, чтобъ его область изслѣдованія не принадлежала къ области философіи (настолько онъ никогда не могъ бы отдѣлаться отъ нея), а потому, что самъ онъ не имѣетъ того внутренняго склада, который дѣлаетъ изслѣдователя философомъ. Не матерія, а форма, духовное направленіе дѣлаетъ философомъ.

Такимъ образомъ, кажется мнѣ, имени возвращены были бы его старинное значеніе и его старинная честь. Чисто теоретическія цѣли и универсальное направленіе изслѣдованія — вотъ что отличало у грековъ философа отъ простого математика или врача.

Тоже самое и теперь составляетъ признакъ философа, какъ бы сильно ни измѣнился съ тѣхъ поръ видъ научнаго міра: преданность чистому созерцанію и направленіе къ общему.

Вѣдь это всюду слышится и въ нашемъ обыкновенномъ языкѣ; человѣка, какъ Дарвинъ, который съ усерднѣйшимъ стараніемъ слѣдитъ за фактами, для вниманія котораго нѣтъ ничего слишкомъ ничтожнаго, который, съ другой стороны, обладаетъ, однако, и пониманіемъ обширнѣйшихъ отношеній и все обращаетъ въ общее цѣлое — такого человѣка мы называемъ философскимъ естествоиспытателемъ. И въ томъ же самомъ смыслѣ В. Гумбольдта мы называемъ философскимъ языковѣдомъ и историкомъ. Кто же, напротивъ того, тѣсно замыкается въ узкій кругъ, кто знаетъ и хочетъ знать только свою спеціальность, того мы назовемъ нефилософской головой, быть-можетъ даже — ремесленникомъ эмпиріи и спеціальности. Если онъ знаетъ свою спеціальность, умѣетъ выдѣлывать своими инструментами годный для науки матеріалъ — мы будемъ высоко цѣнить его, какъ полезнаго работника, но мы будемъ все-таки думать, что чего-то недостаетъ ему, именно — болѣе высокаго, болѣе свободнаго пониманія вещей. При этомъ совершенно безразлично, въ какой области онъ работаетъ, занимается ли онъ математическими формулами, или силлогистическими фигурами, работами ли о рыбахъ Японіи, или психофизическими опытами надъ апперцепціей. Можно даже написать исторію философіи, не будучи философомъ. Не матерія, а форма дѣлаетъ философомъ.

И другая сторона значенія слова также не сдѣлалась нашему языку совершенно чуждой. Если мы замѣчаетъ за кѣмъ-нибудь сильное углубленіе въ свои мысли, и въ связи съ этимъ, извѣстное отдаленіе отъ міра и его стремленій, нѣкоторый недостатокъ практической ловкости, извѣстное равнодушіе къ своимъ средствамъ и положенію, то мы говоримъ (можетъ-быть съ легкимъ оттѣнкомъ улыбки): это — настоящій философъ. И, съ другой стороны, намъ понятно то негодованіе, съ которымъ Шопенгауеръ говоритъ объ униженіи философіи до ремесла; скорѣе, — такъ мы чувствуемъ, — можно снизойти къ химику, или врачу, если онъ дѣлаетъ изъ своей науки золото.

Въ послѣднее время философія и въ Германіи возвращается къ своему старому понятію. Такъ *В. Вундтъ* опредѣляетъ философію «какъ всеобщую науку, имѣющую соединить добытыя от-

дѣльными науками общія познанія въ одну стройную систему» *). Опредѣленіе это очевидно имѣетъ своимъ предположеніемъ единство научнаго познанія, и Вундтъ не имѣлъ бы ничего противъ названія именемъ «философіи» законченной системы, точно также какъ и противъ того требованія, чтобы «философъ» не былъ по отношенію къ отдѣльнымъ наукамъ простымъ нахлѣбникомъ, а былъ бы по крайней мѣрѣ хоть въ какой-нибудь одной области ихъ сотрудникомъ. За это же воззрѣніе высказались также *Фехнеръ*, *Лотце* и *Ф. А. Ланге:* сведеніе физическихъ и духовно-историческихъ фактовъ въ единую систему міра есть конечная цѣль, а основательное изученіе наукъ—путь къ ней.

Съ возвращеніемъ къ старому понятію философіи устраняются два заблужденія, примыкающія къ ложному пониманію ея сущности; заблужденіе, будто можетъ существовать философія безъ науки, и другое, будто можетъ существовать наука безъ философіи.

Первое заблужденіе смущало головы во времена спекулятивной философіи. Предпринимались безплодныя и мучительныя попытки соткать философскую систему изъ нѣсколькихъ самыхъ общихъ понятій, какъ-то: субъектъ и объектъ, природа и духъ, бытіе и происхожденіе.—Это заблужденіе теперь почти-что вымерло; можетъ-быть встрѣчается еще изрѣдка остатокъ его въ видѣ того мнѣнія, что возможно будто бы особенное изученіе философіи безъ изученія наукъ, напримѣръ посредствомъ занятія исторіей философіи. Такое занятіе, какъ бы оно ни было поучительно само по себѣ, неизбѣжно останется безплоднымъ и пустымъ, если не пополняется научными занятіями въ другихъ областяхъ. Добропорядочный философъ обращается къ самимъ вещамъ. Если и невозможно вездѣ быть самостоятельнымъ изслѣдователемъ, онъ все-таки долженъ хоть гдѣ-нибудь стоять ногами на своей собственной почвѣ. Лишь этимъ пріобрѣтаетъ онъ спокой-

---

*) System der Phylosophie, 1889, стр. 21. Въ этомъ богатомъ мыслями и выдающемся сочиненіи Вундтъ поставилъ себѣ цѣлью подвести итогъ нашему научному познанію, равно какъ развить его необходимыя посылки и послѣдніе выводы. Центральное мѣсто занимаетъ въ немъ метафизика, задача которой опредѣляется въ томъ смыслѣ, что она не ограничиваетъ связи фактовъ по принципу основанія и слѣдствія опредѣленными областями опыта, какъ это дѣлаютъ отдѣльныя науки, а стремится распространить ее на совокупность всего даннаго опыта (Предисловіе).

ную совѣсть, лишь этимъ достигаетъ онъ возможности судить о научныхъ вещахъ вобще, лишь благодаря этому онъ становится способнымъ воспринимать мысли другихъ и пользоваться для себя ихъ изслѣдованіями. Выборъ области остается свободнымъ, она можетъ находиться или среди духовныхъ наукъ, или среди естественныхъ, или же на границѣ тѣхъ и другихъ—въ физіологіи и психологіи; какъ, по старой поговоркѣ, всѣ дороги ведутъ въ Римъ, такъ и въ наукахъ всѣ дороги ведутъ къ философіи; только нѣтъ туда путей по воздуху *).

Болѣе опаснымъ является въ наше время другое заблужденіе: что можетъ существовать *наука* безъ философіи. Оно стоитъ въ связи съ воззрѣніемъ, что философія есть особая наука, какъ всякая другая, только какъ бы менѣе хорошо обоснованная, воздушная наука о вещахъ, недоступныхъ точному изслѣдованію. Нѣтъ недостатка въ такихъ людяхъ, которые избѣгаютъ соприкосновенія съ ней, словно это грозитъ опасностью притупленія чувства къ дѣйствительности. Физика, берегись метафизики!— Насколько совѣтъ этотъ правъ, если онъ предостерегаетъ отъ слишкомъ поспѣшнаго систематизированія, отъ безплоднаго схематизированія, или вмѣшательства метафизическихъ истолкованій въ физическое объясненіе явленій, настолько же онъ дѣлается неправымъ, если хочетъ удержать науки отъ образованія послѣднихъ и самыхъ общихъ мыслей объ ихъ области и отъ постановки этой послѣдней въ связь съ послѣдними результатами другихъ наукъ. Это значило бы не что иное, какъ предоставить задачу общаго построенія вульгарной метафизикѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ вырвать у наукъ ихъ внутреннюю побудительную силу. Вѣдь всѣ науки имѣютъ въ концѣ концовъ свой общій корень въ философіи, и если онѣ вообще отдѣлятся отъ этого корня,—онѣ умрутъ. Чего мы желаемъ въ концѣ концовъ отъ всякой науки, такъ это не объясненія того или другого единичнаго явленія, не познанія той или другой области, а познанія дѣйствительности вообще. На-

*) E. Renan: Fragments philosophiques, стр. 292: philosopher c'est connaître l'univers. L'univers se compose de deux mondes, le monde physique et le monde moral, la nature et l'humanité. L'étude de la nature et de l'humanité est donc toute la philosophie. — Le penseur suppose l'érudit et, ne fut ce qu'en vue de la sevère discipline de l'esprit, il faudrait faire peu de cas du philosophe, qui n'aurait pas travaillé une fois dans sa vie à éclaircir quelque point special de la science.

учное изслѣдованіе, или философія, были первоначально вызваны къ существованію побужденіемъ найти отвѣтъ на вопросъ о природѣ и значеніи вещей вообще; необходимость раздѣленія труда принудила ихъ потомъ распаться на отдѣльныя области изслѣдованія; но смыслъ этого не въ томъ, чтобы побудять ихъ къ изолированности, а въ томъ, чтобы изощрить ихъ въ ихъ частной работѣ надъ разрѣшеніемъ совокупно-общей задачи. Теоретическій интересъ, составляющій жизненную силу всякой науки, состоитъ въ ея участіи въ философіи, въ томъ, чѣмъ она можетъ содѣйствовать разрѣшенію вопроса о природѣ вещей вообще.

Это будетъ вполнѣ ясно, если имѣть въ виду не столько личное чувство отдѣльныхъ изслѣдователей, сколько совокупное историческое развитіе какой-нибудь дисциплины. Что ставитъ въ настоящее время біологію въ центръ естественно-научнаго изслѣдованія, что побуждаетъ ее направлять свои микроскопическія изслѣдованія, часто кажущіяся микрологическими, именно на низшія формы жизни? Очевидно, надежда напасть на этомъ пути на слѣды великой тайны жизни и ея развитія на землѣ. Тысячи формъ лишаевъ и грибовъ, монеръ и инфузорій едва ли бы заинтересовали насъ такъ сильно сами по себѣ. Въ болѣе тѣсномъ кругу людей можетъ, конечно, образоваться, вродѣ спорта, нѣкоторый интересъ къ безконечно малому; но наука не можетъ долго существовать этимъ. Или взять астрономію: съ неутомимымъ усердіемъ собираетъ она наблюденія, заноситъ въ свои таблицы мѣстоположенія сотенъ тысячъ звѣздъ, вычисляетъ пути кометъ и падающихъ звѣздъ, открываетъ новые планетоиды и космическіе туманы, испытываетъ силу свѣта и спектръ. Къ чему? Ради единичныхъ фактовъ?—Очевидно нѣтъ, а потому, что мы надѣемся этимъ путемъ глубже проникнуть въ устройство и развитіе міра вообще. Отпади это побужденіе, перестань занимать насъ этотъ вопросъ,—наблюденія и вычисленія на нашихъ обсерваторіяхъ тоже не замедлили бы вскорѣ прекратиться. Единичное можетъ имѣть практически-техническій интересъ, какъ, напримѣръ, въ химіи открытіе новыхъ соединеній; теоретическій же интересъ, которымъ наука живетъ, какъ таковая, направляется къ общему, представляетъ собой ту сторону, которой она обращена къ философіи.

Не иначе обстоитъ дѣло даже и въ историческихъ наукахъ. Хотя здѣсь единичное—по крайней мѣрѣ ближайшее и родствен-

ное намъ — имѣетъ для насъ непосредственное значенiе, однако конечнымъ интересомъ, оживляющимъ все изслѣдованiе, служитъ и здѣсь вопросъ объ «откуда» и «куда» исторической жизни вообще. Сдѣлайся этотъ вопросъ безразличнымъ для насъ,—прекратилось бы также и историческое изслѣдованiе. То же самое наступило бы и въ томъ случаѣ, еслибы мы получили на этотъ вопросъ вполнѣ удовлетворяющiй насъ отвѣтъ; изслѣдованiе прекратилось бы тогда точно такъ же. Средніе вѣка показываютъ это. Они обладали философiей исторiи, удовлетворявшей всѣ ихъ запросы; между творенiемъ и страшнымъ судомъ лежала вся жизнь человѣчества, ясно распростертая передъ ихъ глазами, и, какъ страшная драма, расчлененная на акты событiями священной исторiи. Поэтому - то именно въ среднiе вѣка и не существовало историческаго изслѣдованiя: все существенное и достойное знанiя было извѣстно,—къ чему было входить въ маловажное и безразличное? Мы не находимся въ такомъ счастливонесчастномъ положенiи и потому сдѣлались изслѣдователями исторiи; мы не пренебрегаемъ даже малымъ и ничтожнымъ, мы подбираемъ всякiй кусочекъ стараго папируса или покрытой знаками черепицы: поставленный въ надлежащее мѣсто, онъ можетъ освѣтить какую - нибудь частицу древней жизни и мысли, обломокъ какого-нибудь исчезнувшаго языка и тѣмъ самымъ бросить новое мерцанiе свѣта на тотъ путь, который прошелъ до сихъ поръ на землѣ нашъ родъ.

Въ этомъ смыслѣ можно сказать: философiя представляетъ собой центральный огонь, солнце, живительная теплота котораго распространяется по всѣмъ наукамъ. Почва изслѣдованiя всюду дѣлается способной къ обработкѣ лишь благодаря тому, что она проникается этой теплотой. И единичная работа дастъ тѣмъ большiй и тѣмъ болѣе зрѣлый плодъ, чѣмъ лучше сумѣетъ она направить на свою почву живое солнечное сiянiе. Напротивъ, кто, не заботясь о свѣтѣ и теплотѣ, ковыряетъ и разрываетъ почву наавось, гдѣ попало, тотъ пожнетъ скудные и жесткiе плоды. Наука же, утратившая свое отношенiе къ философiи или единству знанiя вообще, погибла бы; подобно саду, лишенному солнечнаго свѣта, она должна была бы зарости травой и зачахнуть, не достигая ни до цвѣтенiя, ни до плодоношенiя, или, говоря просто, она должна была бы погибнуть на безплодныхъ тонкостяхъ или на безсмысленномъ собиранiи матерiала. Кантъ называетъ

въ одномъ мѣстѣ такую ученость *циклопической*,—ей не хватаетъ одного глаза: «именно глаза истинной философіи, чтобы цѣлесообразно воспользоваться массой историческаго знанія, грузомъ сотни верблюдовъ» (Anthropologie, § 58).

Но что станется однако при такомъ пониманіи съ *«философами-спеціалистами?»* Ну, мнѣ представляется, что уже само слово звучитъ какъ будто нѣсколько странно, не многимъ лучше, чѣмъ еслибъ вздумали говорить съ другой стороны и о «дуракахъ по спеціальности». Есть,—такъ скажемъ мы,—научные изслѣдователи и съ философскимъ духомъ, и безъ таковаго: физики, астрономы, психологи, біологи, историки, метафизики, соціологи, моралисты,—всѣ они могутъ или обладать этимъ духомъ, или не обладать. Философіи, какъ спеціальности, нѣтъ. Еслибы, тѣмъ не менѣе, захотѣли во что бы то ни стало опредѣлить философію и отграничить ее, какъ особую спеціальность, то пришлось бы возвратиться къ Аристотелевскому различенію «первой философіи» или философіи въ болѣе узкомъ смыслѣ. Задачей ея было бы разсмотрѣніе извѣстныхъ самыхъ общихъ вопросовъ о дѣйствительности — то, что мы называемъ теперь обыкновенно метафизикой. И къ этой послѣдней надо было бы присоединить изслѣдованія по теоріи знанія (гносеологіи), неразрывно связанныя съ онтологическими и космологическими. Если хотятъ выдѣлить такимъ образомъ метафизику и теорію познанія, какъ философію въ болѣе узкомъ смыслѣ, тогда необходимо однако тотчасъ же прибавить: никоимъ образомъ нельзя заниматься ими отдѣльно и изолированно отъ остальныхъ наукъ. Purus putus metaphysicus,—и къ гносеологамъ относится совершенно то же самое, — есть небылица, или пустой словодѣлатель. Лишь науки естественныя и науки о духѣ доставляютъ матеріалъ для сужденія о сущемъ вообще и о мірѣ въ цѣломъ; лишь науки даютъ поводъ и матеріалъ для гносеологическихъ изслѣдованій. Такимъ образомъ и съ этой стороны положеніе оставалось бы при томъ, что всякій имѣлъ бы тѣмъ большее призваніе быть «спеціалистомъ-философомъ», чѣмъ болѣе онъ освоился бы съ обѣими большими областями научнаго изслѣдованія — математико-естественной и филолого-исторической.

Еслибъ однако кто-нибудь сказалъ теперь: послѣ этого «спеціальная философія» остается заносчивымъ предпріятіемъ, такъ какъ никто не въ состояніи удовлетворить этому требованію,—

то съ послѣднимъ надо было бы согласиться безъ дальнѣйшихъ разсужденій. Что же касается самого приговора, то можно было бы сказать кое-что и въ пользу менѣе строгаго его пониманія. Выше было уже замѣчено, что образованіе воззрѣній по вопросамъ, обозначаемымъ нами метафизическими и гносеологическими, не есть что-нибудь такое, чѣмъ можно по произволу заниматься, или не заниматься. Всякій человѣкъ, живущій не просто лишь какъ существо съ животными потребностями, вырабатываетъ себѣ какую-нибудь метафизику, какое-нибудь воззрѣніе о сущности вещей, о Богѣ, о мірѣ, объ отношеніи нашего познанія къ дѣйствительности. Если это такъ, то надо также признать и то, что лучше хоть разъ направить на эти вопросы сосредоточенное вниманіе, чѣмъ предоставлять это случаю. И вотъ если кто-нибудь предлагаетъ сообщить результаты такого своего размышленія, то хотя и можно увидѣть въ этомъ притязательность, но это будетъ такая же притязательность, какая есть и въ изданіи поэтическихъ произведеній, въ которыхъ поэтъ высказываетъ самыя задушевныя свои впечатлѣнія и чувства. Но можно было бы увидѣть и своего рода самопожертвованіе въ томъ, если кто-нибудь, вмѣсто того, чтобъ ограничиться сообщеніями о результатахъ спеціальнаго изслѣдованія, соглашается предоставить на общественное сужденіе еще свои общія мысли, по существу дѣла болѣе субъективныя и не поддающіяся доказательству въ томъ же смыслѣ,—и въ то же время сдѣлать себя мишенью сострадательныхъ насмѣшекъ: «онъ, кажется, склоненъ говорить о такихъ вещахъ, которыхъ онъ вовсе не знаетъ, или по крайней мѣрѣ знаетъ не какъ спеціалистъ, а какъ дилеттантъ». Въ такое время, по крайней мѣрѣ, какъ наше, которое употребляетъ имя дилеттанта или простого любителя, какъ самое тяжелое поруганіе какого-нибудь научнаго писателя, и которое, съ другой стороны, такъ легко утѣшается въ недостаткѣ связныхъ общихъ мыслей, — въ такое время, надо было бы думать, прослыть «спеціалистомъ-философомъ» не можетъ быть заманчивымъ для человѣка, нѣсколько дорожащаго своей славой и добрымъ именемъ...

Однако такіе люди все находятся и находятся. Какъ снова и снова появляются поэты, которые, не научаясь судьбой стольких предшественниковъ, выставляютъ дѣтища своего духа на издѣвательство и тупое любопытство прохожихъ, такъ все снова

и снова будутъ появляться люди, готовые вмѣстѣ съ Хр. Вольфомъ предавать свои «мысли о Богѣ, о мірѣ, о человѣческой душѣ и всѣхъ вещахъ вообще» на жертву злорадству людей осторожныхъ, наставленіямъ со стороны лучше знающихъ, пожиманію плечами со стороны знатоковъ и хохоту толпы. Быть-можетъ они могутъ утѣшать себя въ этомъ тою мыслію, что они не безполезны все-таки для обыкновенныхъ существъ. Если они не дѣлаютъ ничего другого, то дѣлаютъ все-таки хоть то, что напоминаютъ о конечной цѣли всякаго изслѣдованія, именно о цѣли—оріентировать вообще человѣческій духъ въ той дѣйствительности, членомъ которой онъ себя находитъ. Науки очень легко подвергаются опасности потерять изъ виду эту цѣль. Съ ними случается обратное тому, что́ случилось съ сыномъ Киса, пошедшимъ искать ослицъ своего отца и нашедшимъ царство; научное изслѣдованіе, пошедшее искать теорію міра, подъ конецъ бываетъ довольно и радо, если найдетъ дождевыхъ червей и можетъ спокойно анатомировать ихъ. И если ему когда и становится самому жутко отъ своего критическаго стремленія или своего encheiresis naturae, то оно тотчасъ же успокоиваетъ себя общими фразами: для истиннаго изслѣдователя нѣтъ ничего слишкомъ малаго,—или: для общихъ мыслей не наступило еще время, сначала должно быть закончено изслѣдованіе частнаго *).

Метафизикъ представлялъ бы тогда собой то безпокойство, которое противодѣйствуетъ погруженію научнаго изслѣдованія въ квіетическій спеціализмъ. Его задачей въ общемъ дѣлѣ науки было бы: сохранять живой идею конечной цѣли всякаго изслѣдованія, можетъ быть также изображать въ своемъ лицѣ недостаточность человѣческихъ силъ для достиженія этой цѣли, или

*) Филологъ Шлейхеръ, не принадлежащій впрочемъ самъ къ квіетистамъ, характеризуетъ эту наклонность нашего времени въ своемъ небольшомъ трактатѣ о Дарвиновской теоріи и языковѣдѣніи (1863): «съ величайшимъ душевнымъ спокойствіемъ переносятъ недостатокъ въ философской системѣ, отвѣчающей состоянію нашего остраго и точнаго частнаго изслѣдованія,—въ убѣжденіи, что таковая пока не можетъ быть создана, что лучше обождать съ попыткой ея возстановленія, пока не соберется достаточное количество надежныхъ и вѣрныхъ познаній изъ всѣхъ сферъ человѣческаго знанія». Кому не придетъ при этомъ въ голову Гораціевскій поселянинъ, который стоитъ на берегу рѣки и хочетъ обождать, пока она стечетъ?

At ille

Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

показывать, что на пути изслѣдованія духъ человѣческій не достигаетъ до конца вещей, и что вѣра и поэтическое творчество также имѣютъ свое право на существованіе. Съ другой стороны, онъ имѣлъ бы задачей служить проводникомъ вліянія научнаго изслѣдованія на міросозерцаніе. Если этого не будетъ, если научное изслѣдованіе останется въ своемъ разъединеніи, если серьезная философія будетъ отсутствовать, — обскурантизмъ скоро овладѣетъ полемъ дѣйствія. Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому, что Кантъ называетъ въ одномъ мѣстѣ свѣтскимъ понятіемъ философіи—въ отличіе отъ школьнаго понятія: «философія—наука объ отношеніи всякаго познанія къ существеннымъ цѣлямъ человѣческаго разума».

Сущность же, истинный даръ философа начерталъ Гёте, поэтъ-философъ Божьею милостію, въ своемъ Тассо:

Созвучіе природы слышитъ онъ,
Воспринимаетъ грудь его радушно
И то, что жизнь даетъ, и что хранится
Въ бытописаніяхъ минувшихъ дней;
Разбросанное въ сердцѣ онъ сбираетъ,
И въ мертвое вдыхаетъ чувствомъ жизнь.

3. Дѣленіе и основныя проблемы философіи.

Всѣ возможныя научныя изслѣдованія можно подвести подъ три точки зрѣнія: они касаются или природы дѣйствительнаго, или формы познаванія, или поставленныхъ человѣческой дѣятельности задачъ.

Такъ мы приходимъ къ старому, обычному въ позднѣйшей греческой философіи, дѣленію наукъ на *физику*, *логику* и *этику:* физика есть наука о природѣ вещей, логика—наука, имѣющая своимъ предметомъ самое познаваніе со стороны его формы, этика—наука о благахъ и цѣнностяхъ, о задачахъ дѣятельности и о принципахъ сужденія.

Этимъ въ самомъ дѣлѣ обозначаются вообще предѣлы научныхъ размышленій. Имена претерпѣли конечно нѣкоторое измѣненіе въ своемъ значеніи. Только слово этика употребляемъ мы еще и теперь въ его старомъ значеніи. Напротивъ оба другія приняли болѣе узкое значеніе. Именемъ логики мы обыкновенно обозначаемъ теперь лишь изслѣдованіе извѣстныхъ формальныхъ отношеній отвлеченнаго мышленія. Самыя же общія соображенія

относительно природы, значенія и происхожденія познаванія мы трактуемъ обыкновенно подъ заглавіемъ *теоріи познанія* (*гносеологіи*).

Еще болѣе съузилось понятіе физики. У грековъ физика есть наука о природѣ вещей вообще, къ ней также принадлежатъ и познаніе органическаго міра и душевной жизни. Изъ понятія природы мы исключили прежде всего духовный міръ; физика или ученіе о природѣ имѣетъ дѣло исключительно лишь съ тѣлесной природой. Рядомъ съ ней стоитъ психологія, какъ наука о природѣ душевной жизни. Потомъ понятіе съузилось однако еще болѣе: физика означаетъ уже только одинъ отдѣлъ въ ученіи о тѣлахъ; областью ея является изслѣдованіе самыхъ общихъ способовъ отношенія всѣхъ матеріальныхъ элементовъ; рядомъ съ нею химія, минералогія, біологія и т. д. занимаются особенными способами отношеній тѣлъ. Греческому значенію физики на нашемъ языкѣ отвѣчаетъ до нѣкоторой степени имя *метафизика*. Этимъ послѣднимъ мы обозначаемъ обыкновенно послѣднія и самыя общія изысканія о природѣ вещей вообще, какъ тѣлесныхъ, такъ и душевныхъ,—изысканія, которыя, на основаніи всѣхъ частныхъ изслѣдованій, какъ они производятся физикой и психологіей, стремятся пріобрѣсти общее и цѣльное воззрѣніе на природу дѣйствительности. Такъ уже изъ этимологіи имени «мета-физика» намъ слышится теперь наука, выходящая за предѣлы физики, и ея воззрѣнія на природу. Первоначально во всякомъ случаѣ такое значеніе не заключалось въ этомъ словѣ; имя это возникло какъ заглавіе одного сочиненія Аристотеля, которое самимъ авторомъ обозначается какъ «первая философія»; метафизикой оно было названо по мѣсту, предназначенному для него позднѣе въ собраніи Аристотелевскихъ сочиненій—позади физики.—Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы будемъ, слѣдовательно, употреблять это слово въ томъ значеніи, въ которомъ оно обозначаетъ попытки охватить сумму нашего познанія вещей въ самыя общія воззрѣнія о природѣ дѣйствительности. Какъ ея собственную самую внутреннюю задачу, можно обозначить: сведеніе физическаго и духовнаго міровъ или—что̀ въ концѣ-концовъ сводится на то же—причиннаго и телеологическаго созерцанія дѣйствительности воедино.

Послѣ всего того, что̀ сказано было выше относительно возможности философіи, я не буду болѣе входить въ разсмотрѣніе вопроса, возможна ли вообще такая наука. Позитивистическое направленіе теоріи познанія отрицаетъ возможность метафизики;

на нее должно будто бы смотрѣть какъ на большое историческое заблужденіе человѣческаго духа; положительныя науки и теорія познанія будто бы исчерпываютъ собою кругъ познаваемаго. Въ самомъ дѣлѣ, если подъ метафизикой понимать науку о вещахъ, лежащихъ внѣ всякаго возможнаго опыта, или апріорное построеніе дѣйствительности въ системѣ понятій, тогда время ея миновало. Напротивъ, метафизика въ вышеозначенномъ смыслѣ не вымретъ никогда; попытка дать отвѣтъ на послѣдніе вопросы, задаваемые духу дѣйствительностью, будетъ повторяться до тѣхъ поръ, пока теоретическій интересъ будетъ побуждать насъ къ размышленію о вещахъ. Будемъ ли мы называть эти попытки наукой, или нѣтъ,—кажется довольно безразличнымъ; что субъективность мыслителя играетъ и будетъ играть здѣсь бо́льшую роль, чѣмъ въ математикѣ или физикѣ, съ этимъ надо согласиться безъ дальнѣйшихъ разсужденій; равно какъ и съ тѣмъ, что въ исторіи метафизики нельзя найти такой же непрерывности прогресса познанія, какъ въ исторія точныхъ наукъ. Это однако не мѣшаетъ признать, что вопросы, называемые обыкновенно метафизическими, *заданы* намъ, а этимъ самымъ дано слѣдовательно и мѣсто для такого изслѣдованія. Можно конечно говорить объ этихъ вопросахъ и въ теоріи познанія, можно было бы, если угодно, предоставить имъ мѣсто и въ психологіи, или физикѣ; всякое дѣленіе наукъ въ концѣ-концовъ случайно. Мнѣ же представляется совершенно не цѣлесообразнымъ отнимать у этихъ изслѣдованій ихъ относительную самостоятельность и заниматься ими при случаѣ въ какой-нибудь другой связи. Если, напримѣръ, объ этихъ вопросахъ трактуется въ теоріи познанія, то послѣдствіемъ этого является лишь то, что они представляются подъ неудобной и неправильной точкой зрѣнія *).

Въ каждомъ изъ трехъ большихъ развѣтвленій философіи изслѣдованіе приводитъ къ немногимъ послѣднимъ проблемамъ. Я разовью ихъ здѣсь кратко въ связи; онѣ обозначаютъ собой въ то же время предметъ слѣдующихъ ниже разсужденій.

Разсмотрѣніе дѣйствительности или метафизика сводится на

*) Прекрасныя замѣчанія относительно необходимости и задачи метафизики читатель найдетъ у J. Volkelt: «Einführung in die Philosophie der Gegenwart» (1891), съ каковымъ сочиненіемъ предлагаемое здѣсь вообще имѣетъ нѣкоторыя точки соприкосновенія.

два послѣдніе вопроса: я назову ихъ *онтологической* и *космологической* или *теологической* проблемами.

Онтологическая проблема выражается вопросомъ: въ чемъ состоитъ природа дѣйствительнаго, какъ такового? Простой отвѣтъ на этотъ вопросъ кажется на первый взглядъ невозможнымъ: дѣйствительное выступаетъ передъ нами не какъ нѣчто однородное. Различныя науки показываютъ совершенно неоднородное дѣйствительное. Физика представляетъ его себѣ какъ тѣло, наполняющее пространство и движущееся въ пространствѣ; всѣ ея старанія направлены на то, чтобы свести всѣ явленія природы на закономѣрныя движенія наполняющихъ пространство частицъ. Какъ нѣчто совершенно другое выступаетъ передъ нами дѣйствительное въ наукахъ духовныхъ; здѣсь оно является какъ ощущающее, представляющее, мыслящее, чувствующее, стремящееся, хотящее; явленіями сознанія занимается психологія,—тѣми явленіями, которыхъ нельзя ни видѣть, ни схватить, ни измѣрить, ни вообще построить какъ происходящія въ пространствѣ измѣненія.

Какъ относятся другъ къ другу обѣ эти формы дѣйствительнаго? Состоитъ ли дѣйствительность изъ двухъ совершенно различныхъ родовъ дѣйствительнаго, или обѣ эти формы—физическую и психическую—можно свести на одну?

Различіе отвѣтовъ на эти вопросы даетъ въ результатѣ различныя метафизическія точки зрѣнія, обозначаемыя именами: *дуализма, матеріализма, спиритуализма или идеализма.*

Дуализмомъ называется воззрѣніе, останавливающееся на слѣдующемъ: есть два разнородныхъ вида дѣйствительнаго, два рода субстанцій: тѣлесная и духовная, протяженная и мыслящая. Обыкновенный человѣческій разсудокъ по сіе время легче всего удовлетворяется этимъ рѣшеніемъ онтологической проблемы.

Философія всегда обнаруживаетъ склонность выйти за предѣлы дуализма и придти къ *монизму.* Побужденія къ этому совершенно ясны: единство дѣйствительности такъ велико и такъ осязательно, что оно какъ бы само отклоняетъ мысль о сложеніи ея изъ двухъ вполнѣ разнородныхъ элементовъ. Къ этому присоединяется еще склонность мышленія къ упрощенію дѣйствительности; объяснять вещи—это значитъ сводить разнообразныя явленія на простыя начала.

Это стремленіе къ единству можетъ достичь своей цѣли двоя-

кимъ образомъ: или духовныя явленія сводятся на тѣлесныя, причемъ говорится: тѣло и движеніе суть дѣйствительное само по себѣ, явленія сознанія—просто форма проявленія измѣненій, которыя сами по себѣ—физической природы; въ этомъ случаѣ мы имѣемъ *матеріализмъ.* Или же физическія явленія сводятся на явленія сознанія, причемъ говорится: душевныя явленія суть дѣйствительное само по себѣ; физическій міръ есть лишь простая форма явленія того дѣйствительно дѣйствительнаго; въ этомъ случаѣ мы имѣемъ *спиритуализмъ* или *идеализмъ.*

Рядомъ съ этимъ остается еще четвертая возможность; можно сказать: познать природу дѣйствительнаго самого по себѣ мы вообще не въ состояніи. Даны намъ прежде всего обѣ формы—тѣлесное и духовное; мы можемъ однако допустить, что онѣ суть лишь различныя формы явленія одного недоступнаго намъ дѣйствительнаго. Это воззрѣніе можно было бы назвать *агностическимъ монизмомъ.*

Второй большою проблемой метафизики является *космологическая* или *теологическая.* Она выражается вопросомъ: какое представленіе должны мы составить себѣ о взаимной связи всѣхъ вещей? Какой видъ имѣетъ дѣйствительность, какъ цѣлое? *Атомизмъ, теизмъ, пантеизмъ* суть различные отвѣты на этотъ вопросъ.

На первый взглядъ дѣйствительность представляется, какъ множество самостоятельныхъ вещей, изъ которыхъ каждая хотя и стоитъ въ отношеніи къ другимъ, однако по своему бытію существуетъ независимо сама по себѣ. Это воззрѣніе проведено до конца въ *атомизмѣ:* дѣйствительность есть аггрегатъ многихъ самостоятельныхъ, не происшедшихъ и не преходящихъ первоэлементовъ; путемъ разнообразнаго соединенія изъ нихъ возникаютъ какъ бы вещи второго порядка, «вещи» по обыкновенному мнѣнію.—Атомизмъ или плюрализмъ не бываетъ необходимо матеріалистическимъ. Въ *монадологіи* Лейбница мы имѣемъ спиритуалистическую его форму.

И въ этомъ пунктѣ философія издавна обнаружила склонность перейти отъ множества къ единству. Единство и гармонія міра являются столь великими, что онъ не можетъ быть понятъ какъ результатъ случайной встрѣчи абсолютно-чуждыхъ другъ другу элементовъ. Монистическое міровоззрѣніе выступаетъ въ двоякой формѣ: оно или выводитъ единство и гармонію вещей изъ воздѣйствія творческаго разума, дѣйствующаго по единообразному

плану,—и тогда мы имѣемъ *теизмъ;* или оно вноситъ единство въ вещи еще глубже и утверждаетъ: дѣйствительность есть вообще единственная, единая сущность, субстанція, множественность же представляетъ собой лишь расчлененность въ единствѣ этой сущности; въ этомъ случаѣ мы имѣемъ *пантеизмъ.* Съ двухъ точекъ зрѣнія философія приходитъ къ этому воззрѣнію. Отправляясь изъ понятія Бога, къ нему приходитъ теологическое умозрѣніе; если Богъ,—какъ это говоритъ монотеистическое ученіе,—есть творецъ всѣхъ вещей изъ ничего, то онъ по-истинѣ есть единый сущій, вещи же тогда суть чрезъ него и въ немъ; онѣ не могутъ отрѣшиться отъ него и пріобрѣсти самостоятельное по отношенію къ нему бытіе. Съ другой стороны, исходя изъ понятія природы, къ той же мысли о единствѣ сущности приходитъ физическое созерцаніе. Если всѣ вещи находятся въ общемъ и постоянномъ взаимодѣйствіи, то всѣ явленія замыкаются въ одно всеобъемлющее явленіе, въ единый міровой процессъ, и этимъ дается понятіе единства того, что̀ измѣняется, — понятіе единства субстанціи.

Такъ же и *теорія познанія* приходитъ къ двумъ послѣднимъ проблемамъ: мы можемъ назвать ихъ проблемой *сущности* и проблемой *происхожденія* познанія.

Первая выражается вопросомъ: что такое познаніе? *Реализмъ* и *идеализмъ* или *феноменализмъ* даютъ на это различные отвѣты. Реализмъ видитъ въ немъ адэкватный отпечатокъ дѣйствительности: въ истинномъ познаніи вещи представляются точно такъ, какъ онѣ суть въ дѣйствительности, только конечно безъ самой дѣйствительности. Идеализмъ считаетъ такое пониманіе за совершенно невозможное: какъ можетъ познаваніе быть отпечаткомъ и какъ бы повтореніемъ вещей? Познаваніе есть внутреннее психическое явленіе;—какимъ образомъ можетъ существовать сходство между нимъ и внѣшними вещами? И еслибы даже таковое существовало, мы не могли бы знать этого,—мы не можемъ выйти изъ самихъ себя и сравнить наши представленія съ вещами.

Второй вопросъ: какъ возникаетъ вообще познаваніе? И онъ даетъ поводъ къ возникновенію противоположности, проходящей черезъ всю исторію философіи, — противоположности *эмпиризма* и *раціонализма.* Эмпиризмъ выводитъ всякое познаніе изъ воспріятія: опытъ есть единственный источникъ познанія, опытъ же состоитъ въ сочетаніи воспріятій. Раціонализмъ же

напротивъ того утверждаетъ: всякое собственно *научное* познаніе предполагаетъ другой принципъ, не могущій произойти изъ воспріятія. Всеобщность и необходимость, — какъ ее строже всего представляетъ математика и какъ къ ней стремится однако всякая наука, — никогда не можетъ явиться изъ опыта, всегда показывающаго лишь то, что̀ происходитъ въ *данномъ* случаѣ, а не то, что̀ происходитъ во *всякомъ* случаѣ. Наука въ настоящемъ смыслѣ возникаетъ изъ разсудка, который образуетъ понятія и преслѣдуетъ ихъ отношенія по изначала свойственной ему внутренней закономѣрности.

Изысканія *этики* сводятся къ одному послѣднему вопросу: на чемъ покоятся въ концѣ концовъ всѣ различія цѣнностей, въ особенности различія цѣнностей между человѣческими поступками и настроеніями? Два воззрѣнія противостоятъ здѣсь другъ другу. Одно утверждаетъ: на ихъ дѣйствіяхъ на складъ жизни: хорошо то, что имѣетъ благопріятныя послѣдствія, дурно то, что имѣетъ неблагопріятныя послѣдствія для склада жизни индивидуума и совокупности, членомъ которой онъ состоитъ. Это *телеологическое* воззрѣніе. Другое воззрѣніе, — его можно назвать *формалистическимъ* (оно называется также *интуитивистическимъ*, въ противоположность *утилитарному*, какъ называется въ Англіи телеологическая этика), — утверждаетъ: хорошее и дурное суть абсолютныя качества образовъ дѣйствія и направленій воли; онѣ могутъ быть лишь восприняты и признаны, а не могутъ быть собственно выведены и обоснованы. Если право первое воззрѣніе, то поднимается новый вопросъ: какое же это содержаніе жизни, по осуществленію котораго или способствованію которому различаются благопріятныя дѣйствія отъ неблагопріятныхъ? Что составляетъ высшую и конечную цѣль человѣческаго стремленія? Если на это дается отвѣтъ: чувственныя возбужденія наслажденія или счастья, — то мы имѣетъ *гедонизмъ*. Если, напротивъ того, цѣль поставляется въ нѣкоторомъ объективномъ складѣ жизни и въ жизненной дѣятельности, то мы имѣемъ передъ собой воззрѣніе, для котораго нѣтъ традиціоннаго выраженія; вспоминая, что начало этого воззрѣнія положено въ Аристотелевской философіи, его можно было бы назвать *энергизмомъ*: дѣятельное проявленіе всѣхъ добродѣтелей и способностей, въ особенности же высшихъ — вотъ что по этому воззрѣнію есть высшее благо.

КНИГА ПЕРВАЯ.

ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ.

Я полагаюсь нѣсколько на первоначальный естественный инстинктъ людей и думаю, что ничто не можетъ быть истиннымъ, во что не было бы также хорошо и вѣрить, истиннѣе же всего то, что лучше всего. Конечно, можно заблуждаться и въ томъ, что считаютъ за хорошее, но долженъ же наступить когда-нибудь пунктъ, гдѣ человѣкъ вѣритъ самому себѣ.

Fechner: *Zendavesta*.
Предисловіе, XIV.

ГЛАВА I.

Онтологическая проблема.

1. Къ историческому оріентированію.

Точкой отправленія всякаго философствованія служитъ *обыденное мнѣніе*; это относится къ развитію мышленія какъ къ совокупности, такъ и въ отдѣльномъ индивидуумѣ. Въ сочиненіи, предназначенномъ для введенія въ философію, будетъ поэтому цѣлесообразнымъ взять его исходною точкой.

На вопросъ о природѣ дѣйствительнаго, какъ таковово, обыкновенное представленіе отвѣчаетъ, прежде всего, указывая на видимыя и ощутимыя вещи: тѣлесный міръ есть дѣйствительное. Однако это представленіе въ сущности не матеріалистично; матеріализмъ есть продуктъ научнаго размышленія. Первое знаетъ рядомъ съ тѣлами еще одно дѣйствительное иного рода—душу. Въ живыхъ тѣлахъ есть нѣчто такое, что не есть тѣло, по крайней мѣрѣ—не тѣло въ собственномъ смыслѣ. Не существуетъ конечно ни одного языка, который не имѣлъ бы слова для обозначенія того, что мы называемъ душой, и тѣмъ самымъ не признавалъ бы дѣйствительности и сущности за этимъ нѣчто. Происхожденіе представленія о душѣ, какъ особомъ существѣ, надо будетъ искать приблизительно въ слѣдующихъ фактахъ. Между тѣлами выступаетъ важное и бросающееся въ глаза различіе — различіе тѣлъ живыхъ и безжизненныхъ. Первыя движутся по своей собственной волѣ, вторыя, напротивъ, не могутъ двигаться сами собой, а нуждаются въ толчкѣ извнѣ. Причина этого различія (заключаетъ обыденное мнѣніе) должна лежать въ томъ, что въ живыхъ тѣлахъ есть нѣчто особенное, что хочетъ и двигаетъ, ощущаетъ и чувствуетъ: это—душа.

Что эта особенная, самостоятельнаа сущность не есть однако

простая сила или свойство, къ этому приводитъ другой фактъ, который вообще производитъ глубокое вліяніе на первобытный строй мыслей: явленіе смерти. Со смертью живое тѣло утрачиваетъ упомянутое преимущество передъ безжизненными тѣлами, оно становится безчувственнымъ и неподвижнымъ. Какъ это происходитъ? Что случилось при этой смерти? Тѣло все еще то же, что за мгновеніе передъ тѣмъ; съ внѣшней стороны оно не уменьшилось и не измѣнилось, не достаетъ только собственнаго движенія. Слѣдовательно,—таково близко лежащее заключеніе,—то движущее, душа, должно-быть покинула его. Она, слѣдовательно, безтѣлесна, иначе потеря должна была бы быть замѣтной, и она самостоятельное существо; она доказываетъ это именно тѣмъ, что отдѣляется отъ тѣла и продолжаетъ существовать. Вѣдь опытъ всѣхъ народовъ согласенъ въ томъ, что душа не погибаетъ въ смерти; она можетъ еще являться и дѣйствовать. Куда бы ни взглянула антропологія, она вездѣ встрѣчаетъ культъ мертвыхъ—вѣрное доказательство вѣры въ существованіе души и въ продолженіе ея жизни послѣ смерти. О не существующемъ не заботится никто. Впрочемъ, и временное отдѣленіе души отъ тѣла во время жизни является обыкновеннымъ на низшей ступени культуры представленіемъ. Во время сна тѣло лежитъ также неподвижнымъ; но душа не бездѣятельна, она видитъ, слышитъ, чувствуетъ и переживаетъ иногда поразительныя вещи. Она видитъ сны, говоримъ мы; но первобытное представленіе толкуетъ этотъ фактъ иначе: душа покидаетъ во снѣ тѣло и странствуетъ по своимъ собственнымъ путямъ, причемъ съ ней и случается именно то, что по нашему выраженію она видитъ во снѣ.

Что же касается теперь сущности души по первобытному представленію, то ее можно опредѣлить приблизительно такъ: она есть существо на подобіе дыханія, видимое, но не ощутимое,—имѣющее образъ тѣла, какъ будто остающаяся субстанціальная тѣнь его. Связь жизни съ дыханіемъ послужила очевидно поводомъ къ тому, что на столь многочисленныхъ языкахъ душа обозначается какъ дыханіе (ψυχή, animus). Пребывающій образъ или пребывающая видимость тѣла безъ тѣлесности, безъ непроницаемости и вѣса—такъ можно было бы опредѣлить ее. Такъ описываетъ усопшія души или духовъ Гомеръ, такъ рисуетъ ихъ средневѣковой художникъ, такъ представляетъ ихъ себѣ еще и нынѣ страхъ передъ привидѣ-

ніями. При этомъ души не лишены способности къ свойственной привидѣніямъ дѣятельности, не лишены прежде всего внутренней (хотя и измѣненной и пониженной) жизни съ воспоминаніемъ и чувствомъ.

Если бы намъ вздумалось классифицировать онтологическое пониманіе обыкновеннаго мнѣнія, то его должно было бы обозначить какъ *смутный дуализмъ*. Тѣла суть собственно дѣйствительное, но рядомъ съ ними существуетъ еще то дѣйствительное второго порядка, тѣ тѣлообразныя существа безъ настоящей тѣлесности, которыя проявляютъ себя въ тѣлахъ, какъ дѣятельная сила, равно какъ существуютъ и сами по себѣ, какъ усопшіе духи.

Философское пониманіе дѣйствительности характеризуется вездѣ, какъ было уже замѣчено, стремленіемъ къ *монизму*; вывести дѣйствительность изъ одного начала, свести разнообразныя формы сущаго на одну перво-форму — вотъ основное стремленіе философскаго мышленія. Продуктомъ его являются двѣ формы онтологическаго монизма, въ зависимости отъ того, берутся ли за исходный пунктъ факты внѣшняго, видимаго міра, или же факты міра внутренняго: *матеріализмъ* и *спиритуализмъ*. Первый утверждаетъ: тѣла и движенія суть перво-форма дѣйствительнаго, изъ нихъ надо объяснять и факты воспріятія, мышленія и хотѣнія. Спиритуализмъ или идеализмъ, напротивъ, утверждаетъ: факты внутренней жизни, какъ они представляются въ самосознаніи, суть первое и настоящее дѣйствительное; мысли нельзя конструировать, какъ продуктъ матеріи, но очень возможно обратное: конструировать матерію, какъ продуктъ мыслящаго начала; тѣлесный міръ есть явленіе.

Въ началѣ греческой философіи намъ встрѣчаются обѣ онтологическія теоріи въ лицѣ двухъ сильныхъ и смѣлыхъ мыслителей — *Демокрита* и *Платона*. Первый сводитъ все дѣйствительное на атомы и пустоту. Мельчайшія недѣлимыя, но протяженныя тѣла суть первичныя составныя части дѣйствительности, изъ ихъ движенія объясняются всѣ явленія природы, какъ небесныя, такъ и земныя, а между этими послѣдними и явленія жизни со включеніемъ воспріятія и мышленія. Напротивъ того, Платонъ первый на Западѣ имѣлъ смѣлость продумать до конца слѣдующую мысль: тѣла не только не представляютъ собой собственно дѣйствительнаго, но они въ сущности вообще недѣй-

ствительны, недѣйствительны сами по себѣ; они суть явленія чего-то другого. Дѣйствительное само по себѣ — духовной природы, міръ самъ по себѣ есть система сущихъ мыслей (идей). Въ отвлеченномъ мышленіи духъ схватываетъ это истинно дѣйствительное, между тѣмъ какъ чувственное представленіе связано съ не сущими, но возникающими и преходящими, разсѣянными въ пространствѣ отображеніями идеальнаго міра,—тѣлесными вещами и явленіями.

Аристотель опять приближается къ обыкновенному представленію. Какъ въ разборѣ философскихъ проблемъ онъ часто исходитъ изъ того, какъ онѣ выражается въ обычномъ языкѣ, такъ и въ своихъ рѣшеніяхъ онъ охотно возвращается къ послѣднему; онъ не любитъ рѣзкихъ и одностороннихъ мыслей, которыя такъ по душѣ великимъ одинокимъ мыслителямъ. Его философія имѣетъ сильныя и слабыя стороны философіи — посредницы. Его онтологія есть склоняющійся къ *идеализму дуализмъ*. Въ началѣ второй книги своего сочиненія о душѣ онъ опредѣляетъ сущность послѣдней, какъ форму органическаго тѣла. Опредѣленіе это напоминаетъ представленіе обыкновеннаго мнѣнія. Смыслъ его во всякомъ случаѣ болѣе глубокій; душа не есть силуэтъ тѣла; тутъ подразумѣвается не внѣшняя, стереометрическая, а внутренняя функціональная форма: дѣйствующее и образующее начало жизни. Все то, чѣмъ живой организмъ отличается отъ безжизненнаго тѣла, есть дѣятельность души: развитіе, обмѣнъ веществъ, самопроизвольное движеніе, ощущеніе, влеченіе, мышленіе и разумное хотѣніе. Изъ вещественныхъ частей, изъ которыхъ состоитъ органическое тѣло, нельзя вывести его функцій; послѣднія представляютъ собой проявленіе особеннаго жизненнаго начала: это — душа; лишь она дѣлаетъ тѣло тѣмъ, что оно есть. Матерія доставляетъ только возможность жизни, какъ дерево доставляетъ возможность лука, мраморъ — возможность статуи; но лишь форма дѣлаетъ изъ возможной статуи дѣйствительную. Такъ душа дѣлаетъ изъ органической матеріи живое тѣло.— Какъ видно, изъ этихъ двухъ началъ форма есть существенное, вещество же—случайное и вторичное; первая есть собственное «что» вещи, второе — «изъ чего». Сама по себѣ матерія есть вообще неопредѣленная и неуловимая возможность; лишь при помощи формы она дѣлается опредѣленнымъ, образованнымъ, уловимымъ дѣйствительнымъ. И въ мысли Бога, который есть не возмож-

ность, а чистая форма, именно чистое мышленіе, матерія наконецъ вообще устраняется, хотя мысль эта не доводится здѣсь до той рѣшительной серьезности, какъ у Платона. Нѣтъ философіи, болѣе сходящейся съ обыкновеннымъ представленіемъ, чѣмъ это объясненіе всѣхъ вещей изъ формы и вещества, изъ силы и возможности. Рѣзкость платоновскаго идеализма въ немъ настолько ослаблена, что здравый человѣческій разсудокъ выноситъ его. Можно будетъ допустить, что съ этимъ стоитъ въ связи ея пригодность для школьной философіи, сохранившей ее въ теченіе долгихъ вѣковъ.

Новая философія странствуетъ по тропамъ, проложеннымъ великими греческими мыслителями: дуализмъ, матеріализмъ, спиритуализмъ составляютъ ея возвращающіяся основныя формы.

У *Декарта* она начинается съ самаго рѣзкаго обостренія дуализма: тѣло и душа — двѣ совершенно несравнимыя формы дѣйствительнаго: тѣло — сущность, единственнымъ опредѣленіемъ которой служитъ протяженіе; душа — сущность, единственнымъ опредѣленіемъ которой служитъ мышленіе или сознаніе. Corpus = res extensa, mens = res cogitans — вотъ оба опредѣленія, лежащія въ основѣ всей картезіанской философіи.

Новое понятіе тѣла—прежнее. *Галилеемъ* было введено въ естествознаніе новое основное воззрѣніе: движеніе не возникаетъ и не исчезаетъ; какъ покоющееся тѣло безъ воздѣйствія извнѣ остается въ покоѣ, такъ и движущееся тѣло сохраняетъ свое движеніе съ тѣми же скоростью и направленіемъ до безконечности. Аристотелевская школьная философія среднихъ вѣковъ хотя и не допускала возникновенія и исчезновенія самихъ тѣлъ въ естественномъ теченіи вещей, однако не видѣла никакого препятствія допускать исчезновеніе движенія, какъ это дѣлаетъ и здравый человѣческій разсудокъ: вѣдь это показываетъ ежедневный опытъ; а въ этомъ случаѣ нетрудно было допустить, что какъ-нибудь (наприм. при помощи дѣятельности души) можетъ возникнуть первоначально и движеніе, передъ тѣмъ не существовавшее. Декартъ усвоиваетъ себѣ новое галилеевское воззрѣніе; количество движенія — такъ онъ формулируетъ его — въ мірѣ постоянно; не бываетъ ни увеличенія, ни уменьшенія, а лишь передача движенія, и притомъ только при соприкосновеніи, т.-е. при помощи давленія или толчка. Этимъ дана аксіома: всѣ безъ исключенія явленія природы должны быть объясняемы при помощи давленія и

толчка, также и жизненные процессы въ органическихъ тѣлахъ; *физіологія* есть *механика жизненныхъ явленій.* Соотвѣтствующая этому отрицательная формула гласитъ: *душа не есть объяснительное начало въ естествознаніи;* физикъ, какъ таковой, ничего не знаетъ объ ея бытіи; онъ измѣнилъ бы своей наукѣ, если бы сталъ выводить изъ души питаніе, ростъ, движеніе тѣла — подобно тому, какъ это дѣлала школьная философія.

Обратную сторону механической физики и психологіи представляетъ собою чисто-*спиритуалистическая психологія.* Если явленія тѣлесной жизни не могутъ быть объяснены изъ дѣятельности души, то объясненіе мышленія изъ физическихъ явленій, конечно, также невозможно; движеніе производитъ движеніе, но оно никогда не можетъ имѣть своимъ дѣйствіемъ какое-нибудь явленіе сознанія; иначе оно должно было бы исчезнуть въ немъ, т.-е. перестать существовать физически. Это противорѣчитъ первой аксіомѣ физики. Но такъ какъ съ другой стороны, дѣйствительность мышленія не можетъ быть подвергнута сомнѣнію, и, напротивъ, есть самое достовѣрное, что только вообще существуетъ, то необходимо допустить для нея собственное, совершенно отличное отъ тѣла начало — это есть духъ (mens). Такимъ образомъ новая философія, исходя изъ механической физики, начинаетъ съ рѣзкаго формулированія дуализма, въ которомъ она была, впрочемъ, предупреждена еще схоластическою философіей съ ея ученіемъ о чисто-духовныхъ субстанціяхъ, исходившимъ, правда, изъ совершенно другихъ посылокъ.

Но дуализмъ не есть послѣднее слово новой философіи. Напротивъ, доведенный до крайности, дуализмъ какъ бы самъ собой превращается въ монизмъ. Можно точно обозначить пунктъ, откуда исходитъ давленіе, ведущее къ монизму: это — вопросъ объ отношеніи другъ къ другу этихъ обоихъ родовъ дѣйствительнаго. Остается фактомъ, что между явленіями въ тѣлѣ и явленіями въ душѣ имѣютъ мѣсто правильныя соотношенія; произвольнымъ движеніямъ отвѣчаютъ возбужденія чувства и воли, возбужденіямъ органовъ чувствъ отвѣчаютъ ощущенія и воспріятія. Какъ представить это отношеніе, если по принципамъ новѣйшей механики оно не можетъ быть болѣе мыслимо какъ взаимодѣйствіе? Отвѣтъ на это даетъ *Спиноза:* это отношеніе должно опредѣлить какъ *тожество.* Тѣло и душа не абсолютно различны; напротивъ, онѣ одна и та же вещь, разсматриваемая съ двухъ сто-

ронъ; явленіе движенія и явленіе сознанія—въ сущности одно и то же явленіе, разсматриваемое одинъ разъ извнѣ, другой разъ извнутри. И это отношеніе проходитъ черезъ всю дѣйствительность. Дѣйствительность, образующая единственную и единую сущность, единую субстанцію,—назовенъ ли мы ее природой, или Богомъ,—раскрываетъ содержаніе своей сущности въ двухъ видахъ: въ видѣ тѣлеснаго міра (sub attributo extensionis) и въ видѣ міра сознанія (sub attributo cogitationis). Отсюда дѣлается теперь понятнымъ тотъ фактъ правильнаго отношенія безъ взаимодѣйствія: между физическимъ и психическимъ мірами срществуетъ *параллелизмъ*, такъ что всякое состояніе или явленіе (modus) происходитъ заразъ въ обоихъ: что въ тѣлесномъ мірѣ является какъ движеніе (modus extensionis), то является съ другой стороны въ мірѣ сознанія какъ ощущеніе, или представленіе (idea, modus cogitationis). О взаимодѣйствіи при этомъ нѣтъ конечно и рѣчи: оба рода явленій происходятъ *рядомъ* другъ съ другомъ, а не *черезъ* другъ друга. Каждый изъ обоихъ міровъ—физическій и психическій—образуетъ замкнутую въ себѣ причинную связь. И притомъ параллелизмъ этотъ *универсаленъ*: нѣтъ рѣшительно ни одного явленія сознанія, которому не отвѣчало бы какое-нибудь явленіе движенія, но и наоборотъ: нѣтъ рѣшительно ни одного явленія движенія въ природѣ, которому не отвѣчало бы какое-нибудь явленіе сознанія. Всѣ вещи,—такъ выражаетъ однажды Спиноза этотъ выводъ,—одушевлены, хотя и въ различныхъ степеняхъ, omnia quamvis diversis gradibus animata. Относящееся сюда обратное выраженіе гласитъ: всѣ души воплощены.

Если окинуть развитіе новаго мышленія однимъ общимъ взоромъ, то метафизика, очерченная Спинозой въ немногихъ краткихъ положеніяхъ этики, можетъ показаться предвосхищеннымъ разрѣшеніемъ задачи. Мысль все болѣе и болѣе тяготѣетъ къ этому роду воззрѣнія,—виднѣе всего въ философіи, и въ послѣднее время къ нему приближаются также и физіологи и біологи, правда, — нерѣдко не уясняя себѣ всѣхъ вытекающихъ отсюда выводовъ.

Впослѣдствіи это придется развить подробнѣе. Здѣсь же мнѣ хотѣлось бы обратить вниманіе еще только на одно: такой параллелистическій монизмъ можетъ быть обороченъ въ двѣ стороны: въ сторону матеріализма и въ сторону идеализма. Естествоиспытателямъ, вниманіе которыхъ обращено на тѣлесный міръ,

толчка, также и жизненные процессы въ органическихъ тѣлахъ; *физіологія* есть *механика жизненныхъ явленій*. Соотвѣтствующая этому отрицательная формула гласитъ: *душа не есть объяснительное начало въ естествознаніи;* физикъ, какъ таковой, ничего не знаетъ объ ея бытіи; онъ измѣнилъ бы своей наукѣ, если бы сталъ выводить изъ души питаніе, ростъ, движеніе тѣла — подобно тому, какъ это дѣлала школьная философія.

Обратную сторону механической физики и психологіи представляетъ собою чисто-*спиритуалистическая психологія*. Если явленія тѣлесной жизни не могутъ быть объяснены изъ дѣятельности души, то объясненіе мышленія изъ физическихъ явленій, конечно, также невозможно; движеніе производитъ движеніе, но оно никогда не можетъ имѣть своимъ дѣйствіемъ какое-нибудь явленіе сознанія; иначе оно должно было бы исчезнуть въ немъ, т.-е. перестать существовать физически. Это противорѣчитъ первой аксіомѣ физики. Но такъ какъ съ другой стороны, дѣйствительность мышленія не можетъ быть подвергнута сомнѣнію, и, напротивъ, есть самое достовѣрное, что только вообще существуетъ, то необходимо допустить для нея собственное, совершенно отличное отъ тѣла начало — это есть духъ (mens). Такимъ образомъ новая философія, исходя изъ механической физики, начинаетъ съ рѣзкаго формулированія дуализма, въ которомъ она была, впрочемъ, предупреждена еще схоластическою философіей съ ея ученіемъ о чисто-духовныхъ субстанціяхъ, исходившимъ, правда, изъ совершенно другихъ посылокъ.

Но дуализмъ не есть послѣднее слово новой философіи. Напротивъ, доведенный до крайности, дуализмъ какъ бы самъ собой превращается въ монизмъ. Можно точно обозначить пунктъ, откуда исходитъ давленіе, ведущее къ монизму: это — вопросъ объ отношеніи другъ къ другу этихъ обоихъ родовъ дѣйствительнаго. Остается фактомъ, что между явленіями въ тѣлѣ и явленіями въ душѣ имѣютъ мѣсто правильныя соотношенія; произвольнымъ движеніямъ отвѣчаютъ возбужденія чувства и воли, возбужденіямъ органовъ чувствъ отвѣчаютъ ощущенія и воспріятія. Какъ представить это отношеніе, если по принципамъ новѣйшей механики оно не можетъ быть болѣе мыслимо какъ взаимодѣйствіе? Отвѣтъ на это даетъ *Спиноза:* это отношеніе должно опредѣлить какъ *тожество*. Тѣло и душа не абсолютно различны; напротивъ, онѣ одна и та же вещь, разсматриваемая съ двухъ сто-

ронъ; явленіе движенія и явленіе сознанія—въ сущности одно и то же явленіе, разсматриваемое одинъ разъ извнѣ, другой разъ извнутри. И это отношеніе проходитъ черезъ всю дѣйствительность. Дѣйствительность, образующая единственную и единую сущность, единую субстанцію,—назовенъ ли мы ее природой, или Богомъ,—раскрываетъ содержаніе своей сущности въ двухъ видахъ: въ видѣ тѣлеснаго міра (sub attributo extensionis) и въ видѣ міра сознанія (sub attributo cogitationis). Отсюда дѣлается теперь понятнымъ тотъ фактъ правильнаго отношенія безъ взаимодѣйствія: между физическимъ и психическимъ мірами срществуетъ *параллелизмъ*, такъ что всякое состояніе или явленіе (modus) происходитъ заразъ въ обоихъ: что въ тѣлесномъ мірѣ является какъ движеніе (modus extensionis), то является съ другой стороны въ мірѣ сознанія какъ ощущеніе, или представленіе (idea, modus cogitationis). О взаимодѣйствіи при этомъ нѣтъ конечно и рѣчи: оба рода явленій происходятъ *рядомъ* другъ съ другомъ, а не *черезъ* другъ друга. Каждый изъ обоихъ міровъ—физическій и психическій—образуетъ замкнутую въ себѣ причинную связь. И притомъ параллелизмъ этотъ *универсаленъ*: нѣтъ рѣшительно ни одного явленія сознанія, которому не отвѣчало бы какое-нибудь явленіе движенія, но и наоборотъ: нѣтъ рѣшительно ни одного явленія движенія въ природѣ, которому не отвѣчало бы какое-нибудь явленіе сознанія. Всѣ вещи,—такъ выражаетъ однажды Спиноза этотъ выводъ,—одушевлены, хотя и въ различныхъ степеняхъ, omnia quamvis diversis gradibus animata. Относящееся сюда обратное выраженіе гласитъ: всѣ души воплощены.

Если окинуть развитіе новаго мышленія однимъ общимъ взоромъ, то метафизика, очерченная Спинозой въ немногихъ краткихъ положеніяхъ этики, можетъ показаться предвосхищеннымъ разрѣшеніемъ задачи. Мысль все болѣе и болѣе тяготѣетъ къ этому роду воззрѣнія,—виднѣе всего въ философіи, и въ послѣднее время къ нему приближаются также и физіологи и біологи, правда, — нерѣдко не уясняя себѣ всѣхъ вытекающихъ отсюда выводовъ.

Впослѣдствіи это придется развить подробнѣе. Здѣсь же мнѣ хотѣлось бы обратить вниманіе еще только на одно: такой параллелистическій монизмъ можетъ быть оборочень въ двѣ стороны: въ сторону матеріализма и въ сторону идеализма. Естествоиспытателямъ, вниманіе которыхъ обращено на тѣлесный міръ,

толчка, также и жизненные процессы въ органическихъ тѣлахъ; *физіологія* есть *механика жизненныхъ явленій.* Соотвѣтствующая этому отрицательная формула гласитъ: *душа не есть объяснительное начало въ естествознаніи;* физикъ, какъ таковой, ничего не знаетъ объ ея бытіи; онъ измѣнилъ бы своей наукѣ, если бы сталъ выводить изъ души питаніе, ростъ, движеніе тѣла — подобно тому, какъ это дѣлала школьная философія.

Обратную сторону механической физики и психологіи представляетъ собою чисто-*спиритуалистическая психологія.* Если явленія тѣлесной жизни не могутъ быть объяснены изъ дѣятельности души, то объясненіе мышленія изъ физическихъ явленій, конечно, также невозможно; движеніе производитъ движеніе, но оно никогда не можетъ имѣть своимъ дѣйствіемъ какое-нибудь явленіе сознанія; иначе оно должно было бы исчезнуть въ немъ, т.-е. перестать существовать физически. Это противорѣчитъ первой аксіомѣ физики. Но такъ какъ съ другой стороны, дѣйствительность мышленія не можетъ быть подвергнута сомнѣнію, и, напротивъ, есть самое достовѣрное, что только вообще существуетъ, то необходимо допустить для нея собственное, совершенно отличное отъ тѣла начало — это есть духъ (mens). Такимъ образомъ новая философія, исходя изъ механической физики, начинаетъ съ рѣзкаго формулированія дуализма, въ которомъ она была, впрочемъ, предупреждена еще схоластическою философіей съ ея ученіемъ о чисто-духовныхъ субстанціяхъ, исходившимъ, правда, изъ совершенно другихъ посылокъ.

Но дуализмъ не есть послѣднее слово новой философіи. Напротивъ, доведенный до крайности, дуализмъ какъ бы самъ собой превращается въ монизмъ. Можно точно обозначить пунктъ, откуда исходитъ давленіе, ведущее къ монизму: это — вопросъ объ отношеніи другъ къ другу этихъ обоихъ родовъ дѣйствительнаго. Остается фактомъ, что между явленіями въ тѣлѣ и явленіями въ душѣ имѣютъ мѣсто правильныя соотношенія; произвольнымъ движеніямъ отвѣчаютъ возбужденія чувства и воли, возбужденіямъ органовъ чувствъ отвѣчаютъ ощущенія и воспріятія. Какъ представить это отношеніе, если по принципамъ новѣйшей механики оно не можетъ быть болѣе мыслимо какъ взаимодѣйствіе? Отвѣтъ на это даетъ *Спиноза:* это отношеніе должно опредѣлить какъ *тожество.* Тѣло и душа не абсолютно различны; напротивъ, онѣ одна и та же вещь, разсматриваемая съ двухъ сто-

ронъ; явленіе движенія и явленіе сознанія—въ сущности одно и то же явленіе, разсматриваемое одинъ разъ извнѣ, другой разъ извнутри. И это отношеніе проходитъ черезъ всю дѣйствительность. Дѣйствительность, образующая единственную и единую сущность, единую субстанцію,—назовемъ ли мы ее природой, или Богомъ,—раскрываетъ содержаніе своей сущности въ двухъ видахъ: въ видѣ тѣлеснаго міра (sub attributo extensionis) и въ видѣ міра сознанія (sub attributo cogitationis). Отсюда дѣлается теперь понятнымъ тотъ фактъ правильнаго отношенія безъ взаимодѣйствія: между физическимъ и психическимъ мірами срществуетъ *параллелизмъ*, такъ что всякое состояніе или явленіе (modus) происходитъ заразъ въ обоихъ: что въ тѣлесномъ мірѣ является какъ движеніе (modus extensionis), то является съ другой стороны въ мірѣ сознанія какъ ощущеніе, или представленіе (idea, modus cogitationis). О взаимодѣйствіи при этомъ нѣтъ конечно и рѣчи: оба рода явленій происходятъ *рядомъ* другъ съ другомъ, а не *черезъ* другъ друга. Каждый изъ обоихъ міровъ—физическій и психическій—образуетъ замкнутую въ себѣ причинную связь. И притомъ параллелизмъ этотъ *универсаленъ*: нѣтъ рѣшительно ни одного явленія сознанія, которому не отвѣчало бы какое-нибудь явленіе движенія, но и наоборотъ: нѣтъ рѣшительно ни одного явленія движенія въ природѣ, которому не отвѣчало бы какое-нибудь явленіе сознанія. Всѣ вещи,—такъ выражаетъ однажды Спиноза этотъ выводъ,—одушевлены, хотя и въ различныхъ степеняхъ, omnia quamvis diversis gradibus animata. Относящееся сюда обратное выраженіе гласитъ: всѣ души воплощены.

Если окинуть развитіе новаго мышленія однимъ общимъ взоромъ, то метафизика, очерченная Спинозой въ немногихъ краткихъ положеніяхъ этики, можетъ показаться предвосхищеннымъ разрѣшеніемъ задачи. Мысль все болѣе и болѣе тяготѣетъ къ этому роду воззрѣнія,—виднѣе всего въ философіи, и въ послѣднее время къ нему приближаются также и физіологи и біологи, правда,—нерѣдко не уясняя себѣ всѣхъ вытекающихъ отсюда выводовъ.

Впослѣдствіи это придется развить подробнѣе. Здѣсь же мнѣ хотѣлось бы обратить вниманіе еще только на одно: такой параллелистическій монизмъ можетъ быть обороченъ въ двѣ стороны: въ сторону матеріализма и въ сторону идеализма. Естествоиспытателямъ, вниманіе которыхъ обращено на тѣлесный міръ,

первый оборотъ представляется ближайшимъ. На *Гоббза* можно смотрѣть какъ на ихъ философскаго вождя. У философовъ же обыченъ оборотъ въ сторону идеализма. *Лейбницъ* идетъ этимъ путемъ: конечно, протяженіе и сознаніе суть обѣ большія формы бытія; но не одинаковымъ образомъ служатъ они выраженіемъ сущности дѣйствительности, духовный міръ ближе къ подлинной природѣ дѣйствительнаго. Послѣдніе элементы дѣйствительности, монады, суть сами по себѣ существа душевной природы; стремленіе и ощущеніе ихъ первоначальныя опредѣленія, протяженіе же вторичное и случайное опредѣленіе, способъ *явленія*, а не собственно *бытія* дѣйствительнаго.

Одновременно съ этимъ къ тому же самому обороту былъ приведенъ *Беркли* слѣдующимъ гносеологическимъ соображеніемъ: сущность тѣла можно свести на содержаніе воспріятія. Соображеніе это, съ увеличивающимся значеніемъ теоріи познанія, распространяется все болѣе и болѣе; оно лежитъ въ основаніи всей нѣмецкой философіи, начиная съ того времени, какъ *Кантъ* принудилъ ее къ критическому размышленію о природѣ познанія: тѣлесный міръ есть форма явленія того же самаго дѣйствительнаго, которое въ духовномъ мірѣ обнаруживаетъ свою истинную сущность. На этомъ сходятся такіе чуждые, даже враждебные другъ другу мыслители, какъ *Гегель, Шопенгауеръ, Бенеке*. Параллелистическій монизмъ съ идеалистическимъ характеромъ,—такъ можно было бы приблизительно обозначить метафизику, господствующую съ того времени въ философіи. Рядомъ съ этимъ, — особенно въ сферахъ естествознанія,—существуетъ конечно также и монизмъ съ характеромъ матеріалистическимъ. А чистый гносеологъ останавливается охотнѣе всего на той точкѣ зрѣнія, за которую не хочетъ выходить и Кантъ: тѣлесный міръ и міръ сознанія суть различныя формы явленія дѣйствительнаго самого по себѣ, познать которое мы не можемъ, но можемъ предполагать его какъ единое и однородное. Это была бы точка зрѣнія агностическаго монизма, на которую становятся также и *Гербертъ Спенсеръ*.

Послѣ этого историческаго оріентированія мы приступаемъ къ разбору проблемы по существу. При этомъ я буду исходить изъ изложенія и критики матеріалистическаго пониманія, которое само любитъ выдавать себя за настоящее научное пониманіе, за результатъ новѣйшаго естествознанія.

2. Матеріализмъ и его обоснованіе *).

Итакъ, именемъ матеріализма здѣсь обозначается та онтологическая теорія, которая на вопросъ о природѣ дѣйствительнаго отвѣчаетъ: сущее, какъ таковое, есть тѣло, его опредѣленія суть протяженіе и непроницаемость, его первая и собственная форма дѣятельности есть движеніе. Изъ этихъ началъ могутъ и должны быть объясняемы всѣ явленія дѣйствительности, въ частности и такъ называемыя явленія сознанія.

Послѣдній пунктъ, сведеніе психическихъ явленій на физическія, собственно и представляетъ собою тезисъ матеріализма. Онъ обосновывается имъ приблизительно слѣдующимъ образомъ.

Въ опытѣ данъ фактъ, что психическія явленія вообще встрѣчаются только въ самой тѣсной связи съ извѣстными физическими явленіями. Насколько мы можемъ знать, только органическія, или скорѣе только животныя тѣла являются носителями явленій сознанія, въ частности же эти послѣднія связаны съ дѣятельностью нервной системы. Отсюда слѣдуетъ, что наука должна искать причину упомянутыхъ явленій въ особенномъ свойствѣ этихъ тѣлъ: душевныя явленія надо представлять себѣ какъ функцію нервной системы.

Обыкновенный человѣческій разсудокъ изъ того же самаго факта сдѣлалъ другое заключеніе; онъ, какъ было изложено въ предыдущей главѣ, сдѣлалъ выводъ: слѣдовательно, въ животныхъ есть нѣчто особенное, какая-то сила или сущность, производящая эти явленія. Это,—такъ говоритъ матеріалистическій философъ,—средство выхода, на которое всюду нападаетъ донаучное мышленіе; гдѣ ему встрѣчается группа своеобразныхъ явленій, тамъ онъ принимаетъ для ихъ объясненія какую-нибудь особую силу или сущность. Такъ, явленія погоды первобытное мышленіе сводитъ на бога грома, имѣющаго свое жительство на небѣ, явле-

*) Историческое изложеніе матеріалистической философіи даетъ отличное сочиненіе *Ф. А. Ланге*: «Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время» (*Lange*: Gesch. d. Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in d. Gegenwart. 2 Bd., 5 A. 1896). Читатель найдетъ здѣсь самое тщательное историческое изслѣдованіе сущности и культурно-историческихъ условій развитія матеріализма. Всесторонне разобраны его отношенія къ естественнымъ наукамъ, къ богословію и церкви, равно какъ къ обществу и его стремленіямъ. Біографія этого отличнаго человѣка недавно издана O. A. Ellissen'омъ (1891).

первый оборотъ представляется ближайшимъ. На *Гоббза* можно смотрѣть какъ на ихъ философскаго вождя. У философовъ же обыченъ оборотъ въ сторону идеализма. *Лейбницъ* идетъ этимъ путемъ: конечно, протяженіе и сознаніе суть обѣ большія формы бытія; но не одинаковымъ образомъ служатъ они выраженіемъ сущности дѣйствительности, духовный міръ ближе къ подлинной природѣ дѣйствительнаго. Послѣдніе элементы дѣйствительности, монады, суть сами по себѣ существа душевной природы; стремленіе и ощущеніе ихъ первоначальныя опредѣленія, протяженіе же вторичное и случайное опредѣленіе, способъ *явленія*, а не собственно *бытія* дѣйствительнаго.

Одновременно съ этимъ къ тому же самому обороту былъ приведенъ *Беркли* слѣдующимъ гносеологическимъ соображеніемъ: сущность тѣла можно свести на содержаніе воспріятія. Соображеніе это, съ увеличивающимся значеніемъ теоріи познанія, распространяется все болѣе и болѣе; оно лежитъ въ основаніи всей нѣмецкой философіи, начиная съ того времени, какъ *Кантъ* принудилъ ее къ критическому размышленію о природѣ познанія: тѣлесный міръ есть форма явленія того же самаго дѣйствительнаго, которое въ духовномъ мірѣ обнаруживаетъ свою истинную сущность. На этомъ сходятся такіе чуждые, даже враждебные другъ другу мыслители, какъ *Гегель*, *Шопенгауеръ*, *Бенеке*. Параллелистическій монизмъ съ идеалистическимъ характеромъ,—такъ можно было бы приблизительно обозначить метафизику, господствующую съ того времени въ философіи. Рядомъ съ этимъ,—особенно въ сферахъ естествознанія,—существуетъ конечно также и монизмъ съ характеромъ матеріалистическимъ. А чистый гносеологъ останавливается охотнѣе всего на той точкѣ зрѣнія, за которую не хочетъ выходить и Кантъ: тѣлесный міръ и міръ сознанія суть различныя формы явленія дѣйствительнаго самого по себѣ, познать которое мы не можемъ, но можемъ предполагать его какъ единое и однородное. Это была бы точка зрѣнія агностическаго монизма, на которую становятся также и *Гербертъ Спенсеръ*.

Послѣ этого историческаго оріентированія мы приступаемъ къ разбору проблемы по существу. При этомъ я буду исходить изъ изложенія и критики матеріалистическаго пониманія, которое само любитъ выдавать себя за настоящее научное пониманіе, за результатъ новѣйшаго естествознанія.

2. Матеріализмъ и его обоснованіе *).

Итакъ, именемъ матеріализма здѣсь обозначается та онтологическая теорія, которая на вопросъ о природѣ дѣйствительнаго отвѣчаетъ: сущее, какъ таковое, есть тѣло, его опредѣленія суть протяженіе и непроницаемость, его первая и собственная форма дѣятельности есть движеніе. Изъ этихъ началъ могутъ и должны быть объясняемы всѣ явленія дѣйствительности, въ частности и такъ называемыя явленія сознанія.

Послѣдній пунктъ, сведеніе психическихъ явленій на физическія, собственно и представляетъ собою тезисъ матеріализма. Онъ обосновывается имъ приблизительно слѣдующимъ образомъ.

Въ опытѣ данъ фактъ, что психическія явленія вообще встрѣчаются только въ самой тѣсной связи съ извѣстными физическими явленіями. Насколько мы можемъ знать, только органическія, или скорѣе только животныя тѣла являются носителями явленій сознанія, въ частности же эти послѣднія связаны съ дѣятельностью нервной системы. Отсюда слѣдуетъ, что наука должна искать причину упомянутыхъ явленій въ особенномъ свойствѣ этихъ тѣлъ: душевныя явленія надо представлять себѣ какъ функцію нервной системы.

Обыкновенный человѣческій разсудокъ изъ того же самаго факта сдѣлалъ другое заключеніе; онъ, какъ было изложено въ предыдущей главѣ, сдѣлалъ выводъ: слѣдовательно, въ животныхъ есть нѣчто особенное, какая-то сила или сущность, производящая эти явленія. Это,—такъ говоритъ матеріалистическій философъ,—средство выхода, на которое всюду нападаетъ донаучное мышленіе; гдѣ ему встрѣчается группа своеобразныхъ явленій, тамъ онъ принимаетъ для ихъ объясненія какую-нибудь особую силу или сущность. Такъ, явленія погоды первобытное мышленіе сводитъ на бога грома, имѣющаго свое жительство на небѣ, явле-

*) Историческое изложеніе матеріалистической философіи даетъ отличное сочиненіе *Ф. А. Ланге*: «Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время» (*Lange*: Gesch. d. Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in d. Gegenwart. 2 Bd., 5 A. 1896). Читатель найдетъ здѣсь самое тщательное историческое изслѣдованіе сущности и культурно-историческихъ условій развитія матеріализма. Всесторонне разобраны его отношенія къ естественнымъ наукамъ, къ богословію и церкви, равно какъ къ обществу и его стремленіямъ. Біографія этого отличнаго человѣка недавно издана O. A. Ellissen'омъ (1891).

нія болѣзни—на какое-нибудь болѣзнетворное вещество. Слѣдуя ему, долго господствовавшая натурфилософія объясняла подниманіе воды въ колодезной трубѣ посредствомъ боязни пустоты, horror vacui, явленія органической жизни—посредствомъ особенной жизненной силы. По той же схемѣ объясняются теперь и явленія сознанія, какъ проявленія особеннаго начала, души. Конечно, этимъ и здѣсь ничего не выиграно; душа есть не что иное, какъ vis occulta, допущенная ad hoc, во всемъ прочемъ неизвѣстная сила или сущность, точно также какъ horror vacui. Объяснять мышленіе посредствомъ души—это совершенно то же, что вмѣстѣ съ учеными школьными докторами у Мольера объяснять фактъ усыпленія опіумомъ — тѣмъ, что въ послѣднемъ кроется производящая сонъ сила.

Научное изслѣдованіе,—такъ продолжаетъ матеріализмъ,—отличается отъ донаучнаго способа мышленія тѣмъ, что оно объясняетъ явленія не изъ сущностей и силъ, а изъ другихъ, предшествующихъ и одновременныхъ явленій. Объяснить въ наукѣ значитъ: указать законъ, по которому эти явленія связаны съ другими, такъ что наступленіе ихъ можетъ быть предвидѣно изъ наступленія этихъ другихъ. Такъ научная метеорологія объясняетъ грозу, включая это явленіе въ бóльшую группу однородныхъ явленій, т.-е. признавая молнію за электрическую искру и отыскивая затѣмъ условія ея возникновенія, т.-е. тѣ явленія, которыя предшествуютъ электрическому заряженію и разряженію въ атмосферѣ и сопровождаютъ ихъ.

Та же самая задача предстоитъ наукѣ по отношенію къ явленіямъ сознанія: наука должна найти явленія, правильно предшествующія и сопровождающія, чтобы такимъ образомъ опредѣлить естественно-закономѣрную связь этихъ явленій. Сопровождающими же и предшествующими явленіями оказываются въ данномъ случаѣ, какъ обнаруживаетъ опытъ, именно физіологическія явленія въ мозгѣ и нервной системѣ. Согласно съ этимъ, задача науки состоитъ въ томъ, чтобы на мѣсто ложной науки «психологіи» съ ея донаучными принципами, «душой» и «силами души», провести и здѣсь естественно-научное объясненіе: научная психологія есть физіологія.

Таковъ былъ бы формальный принципъ. Что же касается самого дѣла, то можно пойти далѣе и сказать: такъ-называемыя явленія сознанія, кажущіяся сначала столь своеобразными и

несравнимыми, въ дѣйствительности никоимъ образомъ не представляютъ собой чего-либо особеннаго; наука, напротивъ, можетъ видѣть въ нихъ лишь извѣстныя, своеобразно видоизмѣненныя явленія движенія; психическія явленія сами по себѣ, разсматриваемыя объективно, суть не что иное какъ явленія физіологическія.

Это можетъ быть строго доказано слѣдующимъ образомъ. Высшій принципъ всего новѣйшаго естествознанія есть принципъ сохраненія энергіи: сумма дѣйствительнаго движенія и двигательной силы постоянна. Происходятъ передача и превращеніе движенія, массовое движеніе превращается въ молекулярное, живая сила обращается въ потенціальную, но она сохраняется въ послѣдней безъ потери и можетъ быть снова изъ нея возстановлена. Теперь передъ нами слѣдующіе два случая: извнѣ движеніе входитъ въ нервную систему; воздушныя колебанія, исходящія отъ колокола, въ который ударили, достигаютъ слухового нерва и возбуждаютъ здѣсь физіологическій процессъ, который, какъ можно показать, проникаетъ черезъ нервныя волокна до центральнаго органа. Здѣсь мы пока не въ состояніи прослѣдить за нимъ до его послѣднихъ превращеній, но, безъ сомнѣнія, онъ вообще не исчезаетъ. Одновременно съ этимъ,—такъ знаемъ мы другимъ путемъ,—наступаетъ ощущеніе, слышится звукъ. Мы заключаемъ: ощущеніе есть не что иное, какъ разрядившееся въ центральномъ органѣ при помощи периферическаго раздраженія нервное явленіе.

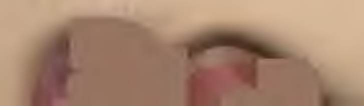
Такъ же представляется и обратный процессъ. Я протягиваю руку и схватываю какой-нибудь предметъ; физіологія объясняетъ это явленіе такъ: сокращеніе мышечныхъ волоконъ есть ближайшая причина поворачиванія членовъ въ сочлененіяхъ; само оно наступаетъ опять какъ дѣйствіе проведеннаго волокнами двигательныхъ нервовъ импульса, который мы можемъ прослѣдить до центральнаго органа. Тутъ она пока ускользаетъ отъ точнаго физіологическаго объясненія. Но и здѣсь также выступаетъ опять то явленіе, что одновременно съ этимъ на другомъ пути наблюдается совершеніе психическаго явленія, возбужденія воли, сопровождаемаго чувствами и представленіями. Мы заключаемъ: психическое явленіе есть само по себѣ явленіе физическое, именно то самое, которое должно быть предположено, какъ причина иннерваціи двигательныхъ волоконъ. Вѣдь естественно-

научное воззрѣніе во всякомъ случаѣ должно твердо стоять на томъ, что физическое дѣйствіе должно имѣть физическую причину. Если мы допустимъ, что простое намѣреніе, какъ таковое, какъ простое явленіе сознанія, можетъ причинить движеніе, то этимъ мы покинемъ основной принципъ естествознанія, и тогда дѣлу не видно будетъ и конца. Если простая мысль можетъ привести въ движеніе одну мозговую молекулу, тогда она можетъ такъ же хорошо двигать горами и отклонять луну съ ея пути; одно совершенно такъ же понятно, или непонятно, какъ другое.

Это доказательство, покоющееся слѣдовательно на томъ предположеніи, что такъ называемыя явленія сознанія включены, какъ члены, въ физическій круговоротъ органической жизни, можетъ быть усилено и сдѣдано убѣдительнѣе путемъ біологическихъ и космологическихъ соображеній.

Тутъ указывается на факты сравнительной анатоміи; они показываютъ постоянный параллелизмъ между развитіемъ нервной системы и душевной жизни: мозгъ и сознательность растутъ черезъ весь восходящій рядъ животной жизни равномѣрно другъ съ другомъ. Человѣкъ, какъ по развитію сознанія, такъ и по величинѣ и внутреннему развитію мозга, особенно большого мозга, стоитъ во главѣ животнаго царства. Хотя вѣсъ его мозга абсолютно не самый большой (мозгъ слона, напримѣръ, превосходитъ его почти втрое), но отношеніе его къ совокупной массѣ тѣла значительно благопріятнѣе: его вѣсъ простирается приблизительно до сороковой части общаго вѣса, между тѣмъ какъ у слона онъ едва достигаетъ одной пятисотой части. Правда, случается,— именно у птицъ,—что и относительный вѣсъ мозга бываетъ больше человѣческаго, однако это очевидно исключительные случаи, объясняющіеся ненормальною легкостью тѣла птицъ. И, безъ сомнѣнія, человѣческій мозгъ превосходитъ мозги всѣхъ животныхъ тѣмъ, что его большой мозгъ – настоящій органъ сознанія — стоитъ далеко выше ихъ по величинѣ и внутреннему развитію.

Тотъ же самый параллелизмъ повторяется въ предѣлахъ человѣческаго міра: развитіе мозга и культуры расъ стоятъ въ прямомъ пропорціональномъ отношеніи. Также и внутри расъ,— такъ позволяютъ заключить результаты многочисленныхъ измѣреній объема череповъ выдающихся людей,—высокому духовному дарованію отвѣчаетъ превосходящее средній уровень развитіе мозга; равно какъ, съ другой стороны, глупость и малоголовость или



недоразвитіе мозга выступаютъ рядомъ другъ съ другомъ. Слѣдовательно,—такъ повидимому говорятъ всѣ эти факты,—душа это мозгъ *).

Не менѣе ясно показываютъ эту тѣснѣйшую связь мозга и души физiологическiе и патологическiе опыты и наблюденiя. Всякое разстройство или поврежденiе мозга имѣетъ своимъ послѣдствiемъ разстройства душевной жизни. Удаленiе слоевъ мозга у животныхъ или разрушенiе извѣстныхъ частей его ведетъ за собою одновременное прекращенiе извѣстныхъ психическихъ функцiй. Случайныя пораненiя у людей производятъ тѣ же самыя дѣйствiя. Во всѣхъ психiатрическихъ сочиненiяхъ можно найти многочисленныя наблюденiя о психическихъ разстройствахъ, наступившихъ вслѣдствiе внѣшнихъ поврежденiй мозга. Осколокъ кости проникаетъ въ мозгъ: какъ психическое дѣйствiе, наступаетъ не только разстройство интеллектуальной дѣятельности, но даже совершенное измѣненiе характера,—больной дѣлается недовѣрчивымъ, замкнутымъ, капризнымъ. Съ удаленiемъ причины—осколка кости—исчезаетъ и психическое измѣненiе. Въ старческомъ возрастѣ точно также правильно наступаетъ пониженiе духовной дѣятельности, часто до полной потери способности сужденiя (dementia senilis); анатомическое изслѣдованiе обнаруживаетъ, что причиной этому служитъ съуживанiе и вырожденiе мозга. Всякая душевная болѣзнь,—таково убѣжденiе современной, прошедшей естественно-научную школу психiатрiи,—есть болѣзнь мозга, все равно, можетъ ли послѣдняя быть доказана анатомическими изслѣдованiями, или нѣтъ. Слѣдовательно, мозгъ есть душа.

Къ этому же приводитъ и *космологическое* соображенiе. Было время,—такъ учитъ новѣйшая космологiя,—когда на землѣ не существовало никакой органической жизни, слѣдовательно и никакой душевной жизни, никакихъ такъ называемыхъ явленiй сознанiя. Было даже время, когда не существовало и земли. То, что мы называемъ теперь нашей планетною системой, въ первобытныя времена имѣло видъ громадной газовой или туманной массы. При вращенiи этой массы вокругъ ея оси образовалось утолщенiе на экваторѣ; при дальнѣйшемъ сокращенiи это послѣд-

*) Сжатое сопоставленiе важнѣйшихъ данныхъ изъ физической антропологiи даетъ прекрасное сочиненiе Peschel'я: Völkerkunde, во II гл.

научное воззрѣніе во всякомъ случаѣ должно твердо стоять на томъ, что физическое дѣйствіе должно имѣть физическую причину. Если мы допустимъ, что простое намѣреніе, какъ таковое, какъ простое явленіе сознанія, можетъ причинить движеніе, то этимъ мы покинемъ основной принципъ естествознанія, и тогда дѣлу не видно будетъ и конца. Если простая мысль можетъ привести въ движеніе одну мозговую молекулу, тогда она можетъ такъ же хорошо двигать горами и отклонять луну съ ея пути; одно совершенно такъ же понятно, или непонятно, какъ другое.

Это доказательство, покоющееся слѣдовательно на томъ предположеніи, что такъ называемыя явленія сознанія включены, какъ члены, въ физическій круговоротъ органической жизни, можетъ быть усилено и сдѣлано убѣдительнѣе путемъ біологическихъ и космологическихъ соображеній.

Тутъ указывается на факты сравнительной анатоміи; они показываютъ постоянный параллелизмъ между развитіемъ нервной системы и душевной жизни: мозгъ и сознательность растутъ черезъ весь восходящій рядъ животной жизни равномѣрно другъ съ другомъ. Человѣкъ, какъ по развитію сознанія, такъ и по величинѣ и внутреннему развитію мозга, особенно большого мозга, стоитъ во главѣ животнаго царства. Хотя вѣсъ его мозга абсолютно не самый большой (мозгъ слона, напримѣръ, превосходитъ его почти втрое), но отношеніе его къ совокупной массѣ тѣла значительно благопріятнѣе: его вѣсъ простирается приблизительно до сороковой части общаго вѣса, между тѣмъ какъ у слона онъ едва достигаетъ одной пятисотой части. Правда, случается, — именно у птицъ,—что и относительный вѣсъ мозга бываетъ больше человѣческаго, однако это очевидно исключительные случаи, объясняющіеся ненормальною легкостью тѣла птицъ. И, безъ сомнѣнія, человѣческій мозгъ превосходитъ мозги всѣхъ животныхъ тѣмъ, что его большой мозгъ — настоящій органъ сознанія — стоитъ далеко выше ихъ по величинѣ и внутреннему развитію.

Тотъ же самый параллелизмъ повторяется въ предѣлахъ человѣческаго міра: развитіе мозга и культуры расъ стоятъ въ прямомъ пропорціональномъ отношеніи. Также и внутри расъ,— такъ позволяютъ заключить результаты многочисленныхъ измѣреній объема череповъ выдающихся людей,—высокому духовному дарованію отвѣчаетъ превосходящее среднійуровень развитіе мозга; равно какъ, съ другой стороны, глупость и малоголовость или

недоразвитіе мозга выступаютъ рядомъ другъ съ другомъ. Слѣдовательно,—такъ повидимому говорятъ всѣ эти факты,—душа это мозгъ *).

Не менѣе ясно показываютъ эту тѣснѣйшую связь мозга и души физіологическіе и патологическіе опыты и наблюденія. Всякое разстройство или поврежденіе мозга имѣетъ своимъ послѣдствіемъ разстройства душевной жизни. Удаленіе слоевъ мозга у животныхъ или разрушеніе извѣстныхъ частей его ведетъ за собою одновременное прекращеніе извѣстныхъ психическихъ функцій. Случайныя пораненія у людей производятъ тѣ же самыя дѣйствія. Во всѣхъ психіатрическихъ сочиненіяхъ можно найти многочисленныя наблюденія о психическихъ разстройствахъ, наступившихъ вслѣдствіе внѣшнихъ поврежденій мозга. Осколокъ кости проникаетъ въ мозгъ: какъ психическое дѣйствіе, наступаетъ не только разстройство интеллектуальной дѣятельности, но даже совершенное измѣненіе характера,—больной дѣлается недовѣрчивымъ, замкнутымъ, капризнымъ. Съ удаленіемъ причины—осколка кости—исчезаетъ и психическое измѣненіе. Въ старческомъ возрастѣ точно также правильно наступаетъ пониженіе духовной дѣятельности, часто до полной потери способности сужденія (dementia senilis); анатомическое изслѣдованіе обнаруживаетъ, что причиной этому служитъ съуживаніе и вырожденіе мозга. Всякая душевная болѣзнь,—таково убѣжденіе современной, прошедшей естественно-научную школу психіатріи,—есть болѣзнь мозга, все равно, можетъ ли послѣдняя быть доказана анатомическими изслѣдованіями, или нѣтъ. Слѣдовательно, мозгъ есть душа.

Къ этому же приводитъ и *космологическое* соображеніе. Было время,—такъ учитъ новѣйшая космологія,—когда на землѣ не существовало никакой органической жизни, слѣдовательно и никакой душевной жизни, никакихъ такъ называемыхъ явленій сознанія. Было даже время, когда не существовало и земли. То, что мы называемъ теперь нашей планетною системой, въ первобытныя времена имѣло видъ громадной газовой или туманной массы. При вращеніи этой массы вокругъ ея оси образовалось утолщеніе на экваторѣ; при дальнѣйшемъ сокращеніи это послѣд-

*) Сжатое сопоставленіе важнѣйшихъ данныхъ изъ физической антропологіи даетъ прекрасное сочиненіе Peschel'я: Völkerkunde, во II гл.

нее отдѣлилось отъ центральнаго тѣла, какъ свободно носящееся кольцо, и изъ этого кольца, посредствомъ разрыва, образовалось самостоятельное тѣло. Процессъ этотъ повторялся, и такимъ образомъ возникла система планетъ, вращающихся вокругъ солнца, какъ центральнаго тѣла. Одна изъ этихъ планетъ есть наша земля. Будучи первоначально раскаленно-жидкой каплею космической матеріи, она мало-помалу охладилась настолько, что образовалась твердая кора, и водяные пары сгустились въ воду. Только теперь и могла возникнуть органическая жизнь; она появилась сначала въ самомъ примитивномъ видѣ—въ очень маленькихъ кусочкахъ протоплазмы; мало-помалу тѣльца эти пріобрѣли внутреннюю структуру, возникли клѣтки съ оболочкой и ядромъ, со способностью размножаться посредствомъ дѣленія и соединяться въ сложную систему. Съ постепеннымъ дифференцированіемъ частей, преобразованіемъ ихъ въ неоднородные органы, прогрессировало также и внѣшнее дифференцированіе, развитіе разнообразныхъ формъ живыхъ существъ. Наконецъ изъ одной вѣтви многообразнаго животнаго царства вышелъ человѣкъ и достигъ перевѣса надъ другими членами, нараставшаго сначала медленно, потомъ все быстрѣе и быстрѣе, такъ что когда человѣкъ началъ затѣмъ размышлять о своемъ происхожденіи, родство съ болѣе низкимъ міромъ представилось ему совершенно невѣроятнымъ, и онъ выдумалъ себѣ болѣе высокое происхожденіе. Естествознаніе разрушило этотъ сонъ; оно показываетъ, что онъ не какъ божескій сынъ въ совершенномъ видѣ вступилъ въ готовое и ждавшее его твореніе, а какъ бѣдное, изъ праха рожденное созданіе завоевалъ себѣ существованіе въ трудной борьбѣ съ себѣ подобными. Исчезли безчисленныя поколѣнія, о которыхъ не сообщаетъ никакая исторія, пока наконецъ въ борьбѣ за существованіе вся его организація и особенно мозгъ его не развились настолько, что онъ могъ сдѣлаться носителемъ духовно-исторической жизни.—Таково прошлое духа на землѣ,—единственнаго духа, о которомъ мы знаемъ. А каково его будущее?

Космическая физика,—такъ говорятъ,—не оставляетъ насъ въ сомнѣніи, что жизнь, а съ нею и духъ, какъ они имѣли начало, такъ будутъ имѣть и конецъ. Настанетъ время, когда не будетъ болѣе солнца на небѣ. Количество его теплоты не безконечно велико; такъ какъ оно постоянно расходуется безъ соотвѣтствующаго возмѣщенія, то оно долж-

но истощиться. Земля оцѣпенѣетъ еще задолго передъ тѣмъ, какъ это случится. Источникомъ всякаго движенія и всякой жизни на поверхности земли служитъ солнечная теплота; сравнительно незначительное уменьшеніе поступленія послѣдней будетъ достаточнымъ, чтобы заставить исчезнуть сначала органическую жизнь; подъ конецъ же все земное тѣло впадетъ въ недвижимое ледяное оцѣпенѣніе.

Такія изображенія очень пригодны для того, чтобы произвести подавляющее впечатлѣніе незначительности и ничтожества жизни. Подобно тому, какъ коврига хлѣба покрывается налетомъ плѣсени, цѣлымъ міромъ живущихъ растеній, земля въ извѣстный моментъ своего длиннаго развитія покрывается міромъ живущихъ организмовъ; между этими послѣдними, какъ одна изъ случайностей въ игрѣ этихъ образованій, находится и человѣкъ. Послѣ короткаго расцвѣта міръ этотъ снова погрузится въ то ничто, изъ котораго онъ явился; остается только одно: вѣчная матерія и законы ея движенія. Между безконечнымъ прошлымъ, когда не существовало никакой жизни, и безконечнымъ будущимъ, когда не будетъ никакой жизни, выступаетъ мгновеніе настоящаго и жизни, одно мгновеніе, хотя бы мы и мѣрили его и не могли бы измѣрить милліонами лѣтъ,—и въ это-то мгновеніе небольшая часть безконечной матеріи обнаруживаетъ тотъ удивительный феноменъ какъ бы фосфоресцированія, который мы называемъ самосознаніемъ или духовною жизнью,—короткое интермеццо, которое, какимъ бы великимъ и важнымъ оно ни представлялось намъ, для великаго мірового цѣлаго есть просто незначительная случайность. Матерія и движеніе суть дѣйствительное, и то странное переодѣваніе, въ которомъ выступаетъ движеніе на одно мгновеніе, не имѣетъ для міра никакого значенія, — «короткая игра однодневной мухи надъ моремъ вѣчности и безконечности» *).

---

*) Л. Бюхнеръ: Сила и матерія (Ludwig Büchner: Kraft und Stoff, 16 Aufl. 1888, стр. 239). На это сочиненіе все еще можно смотрѣть какъ на типичное изложеніе матеріалистическаго міросозерцанія въ нашей популярной философіи, хотя самъ авторъ и отклоняетъ обозначеніе своей точки зрѣнія матеріализмомъ; и онъ до нѣкоторой степени правъ въ этомъ, такъ какъ основныя понятія его настолько неопредѣленны и разнохарактерны, что ихъ можно подвести подъ всякую метафизическую категорію. Какъ прочные пункты выступаютъ лишь слѣдующіе: не существуетъ Бога и никакихъ цѣлей въ при-

3. О практическихъ выводахъ матеріализма.

Разбору теоретической цѣны только-что изложеннаго воззрѣнія я предпошлю нѣсколько общихъ замѣчаній.

Сначала одно слово о склонности матеріализма принижать духовное и смотрѣть на него съ извѣстнаго рода пренебреженіемъ, какъ на незначительный и побочный результатъ процесса природы.

Я думаю, что какъ бы велика или мала ни была роль, которую играетъ во вселенной то, что̀ мы называемъ духомъ, оно при всѣхъ обстоятельствахъ остается для насъ, людей, единственнымъ, что̀ непосредственно имѣетъ для насъ цѣнность и значеніе;

родѣ, нѣтъ никакой особой душевной субстанціи съ безсмертіемъ и свободой.—Пусть книга эта въ философскомъ отношеніи ничтожна, пусть способъ изложенія въ ней непріятенъ, пусть неумѣлость въ отвлеченномъ мышленіи невыносима, — остается тѣмъ не менѣе тотъ фактъ, что съ 1855 года она раскуплена и прочитана нѣмецкою публикой въ 16-ти изданіяхъ, что она переведена на 13 иностранныхъ языковъ и здѣсь тоже была раскуплена и прочитана въ многочисленныхъ изданіяхъ. Она можетъ поэтому во всякомъ случаѣ претендовать на то, чтобы быть причисленной къ самымъ характернымъ для второй половины нашего столѣтія явленіямъ; всякое время характеризуется вѣдь болѣе тѣми книгами, которыя оно читаетъ, чѣмъ тѣми, которыя оно пишетъ. Въ своей юности книга имѣла свой настоящій кругъ распространенія среди образованнаго средняго класса, отпавшаго отъ церкви и ея исповѣданія; теперь она давно проникла въ низшіе слои общества, она принадлежитъ теперь къ инструментамъ странствующихъ проповѣдниковъ социалъ-демократіи. Если спросить, какимъ преимуществамъ обязана эта книга своимъ широкимъ распространеніемъ и вліяніемъ, то наталкиваешься на двѣ вещи: она предлагаетъ, во-первыхъ, массу естественно-научныхъ свѣдѣній, сообщаемыхъ въ популярной формѣ; во-вторыхъ, она обнаруживаетъ презрѣніе къ церкви, теологіи и исповѣданію. За первое читатель — вполнѣ справедливо — благодаренъ, а второе завоевываетъ автору довѣріе и симпатію: онъ является какъ передовой боецъ въ славной борьбѣ честныхъ людей противъ лжи, оглупѣнія, рабства и безправія. Фактъ въ высшей степени вызывающій на размышленіе всякаго, въ какомъ бы отношеніи ни стоялъ послѣдній къ церкви и религіи. Въ тѣхъ же цѣляхъ, чтобы вызвать на размышленія, пригодно болѣе позднее и не менѣе богатое успѣхомъ сочиненіе Макса Нордау: Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit (13 Aufl. 1889). И эта книга не выдается въ какихъ бы то ни было отношеніяхъ — ни по содержанію, ни по формѣ; содержаніемъ ея служитъ не что иное, какъ сотни разъ повторявшееся увѣреніе, что вся наша жизнь и мысль есть ложь. Но именно это-то обстоятельство и сдѣлаетъ ее когда-нибудь въ грядущемъ,—надо надѣяться, болѣе счастливомъ грядущемъ,—такъ загадочной: откуда ея притягательная сила? Неужели она дѣйствительно выражала самосознаніе нашего времени?

не будь его, весь міръ сдѣлался бы для насъ ничтожнымъ и безразличнымъ. Вообразимъ себѣ міръ безъ жизни и души, безъ ощущенія и мышленія, безъ духа и исторіи; пусть о немъ нельзя будетъ сказать ничего, кромѣ того, что о немъ говорятъ астрономія и физика. И вотъ допустимъ, что въ него вступаетъ теперь человѣкъ, ничего не знающій, но снабженный совершеннымъ разсудкомъ; къ нему приходитъ въ высшей степени совершенный астрономъ и начинаетъ показывать ему весь міръ, отдѣльныя міровыя тѣла, ихъ массу и ихъ движенія, излагая до мельчайшихъ подробностей физическія и метеорологическія явленія на всѣхъ нихъ: нѣкоторое время такой человѣкъ, быть-можетъ, смотрѣлъ бы и слушалъ съ интересомъ. Но еслибъ астрономъ сталъ пускаться все въ новыя и новыя міровыя системы и разсматривать ихъ подобнымъ же образомъ, то слушатель потерялъ бы наконецъ терпѣніе и спросилъ: «А къ чему же все это? Что это значитъ?» И еслибъ ему отвѣтили на это: ни къ чему, это сама дѣйствительность и далѣе о ней нечего сказать,—то онъ, смутившись и разочаровавшись, отвернулся бы и сказалъ: «Ну, если это дѣйствительно все, что̀ можно сообщить о мірѣ, то съ меня довольно, и я благодарю за дальнѣйшія старанія». И матеріалистическій философъ поступилъ бы не иначе. И его интересъ къ міру связанъ въ концѣ концовъ съ тѣмъ, что въ этомъ мірѣ находятся тѣ мозговыя явленія съ ихъ объективнымъ рефлексомъ, и что они соединяются въ то поразительное явленіе, которое мы называемъ исторической жизнью. На практикѣ конечно и онъ смотритъ на вещи внѣшняго міра какъ на орудія и средства проявленія духа; и для него тѣло есть органъ и символъ души; и для него всѣ цѣли лежатъ въ духовно-исторической жизни. Но даже и съ чисто-теоретической точки зрѣнія духъ составляетъ для него центральный пунктъ вещей; пусть онъ доказываетъ, что появленіе духа есть безконечно малый моментъ въ космическомъ развитіи; не будь этого момента,—и міровыя тѣла были бы для него не важнѣе песчинокъ, которыми играютъ прибрежныя волны и вѣтеръ.

Насколько для духа интересное въ мірѣ есть именно духъ, до очевидности обнаруживается въ распредѣленіи научной работы по обѣимъ сторонамъ дѣйствительности — природѣ и исторіи. Еслибъ изъ нашихъ большихъ библіотекъ выдѣлить все, что относится къ духовно-исторической жизни, все, что

принадлежитъ къ исторіи и филологіи, къ политикѣ и морали, къ теологіи и философіи, къ соціологіи и правовѣдѣнію, къ медицинѣ и техникѣ, то получился бы очень скромный остатокъ. Или вычеркните изъ нашихъ большихъ многотомныхъ энциклопедій и словарей тѣ же самыя статьи и оставьте только то, что относится къ астрономіи и физикѣ, химіи и минералогіи,—остатокъ уложится въ тоненькій томикъ. И едва ли въ этомъ наступитъ когда-нибудь перемѣна. Для человѣческаго духа имѣющимъ непосредственное значеніе въ дѣйствительности останется навсегда человѣческій духъ.

Второе замѣчаніе я посвящаю вопросу о слѣдствіяхъ матеріализма для *морали* и *жизненнаго поведенія*. Очень распространено воззрѣніе, будто матеріализмъ имѣетъ опасныя съ моральной стороны послѣдствія; будто вмѣстѣ съ религіей онъ разрушаетъ также и нравственность и вѣру въ идеалы. Его практическій выводъ будто бы таковъ: добродѣтель есть пустая мечта, совѣсть—причуда, а нравственный законъ—поповское изобрѣтеніе; истинная жизненная мудрость такая: пользоваться жизнью и брать все, что можно взять.

Я не думаю, чтобы можно было присоединиться къ этому воззрѣнію, по крайней мѣрѣ—въ этой формѣ. Поведеніе человѣка опредѣляется не метафизическими представленіями о природѣ дѣйствительнаго, а главнымъ образомъ естественными побужденіями и темпераментомъ, воспитаніемъ и жизненнымъ положеніемъ. Если и существуетъ тѣмъ не менѣе связь между теоретическимъ и тѣмъ, что называется практическимъ матеріализмомъ, то она происходитъ не такимъ образомъ, чтобы метафизика опредѣляла жизнь, а такимъ, что жизнь опредѣляетъ метафизику. Пустая и пошлая жизнь имѣетъ тенденцію создать скорѣе всего нигилистическое воззрѣніе на жизнь; черты его слѣдующія: низкая оцѣнка жизни и ея назначенія, непризнаваніе и осмѣиваніе наиболѣе благородныхъ сторонъ человѣческой природы, утрата благоговѣнія передъ нравственнымъ и духовнымъ величіемъ, безвѣріе и издѣвательство надъ всѣми идеальными стремленіями. И такое нигилистическое пониманіе жизни во всякомъ случаѣ имѣетъ естественную наклонность къ матеріалистическому міросозерцанію; оно охотно обопрется на тотъ «выводъ науки», будто міръ, равно какъ и исторія, есть игра безсмысленнаго случая; будто слѣпыя силы соединили атомы, чтобы въ

ближайшее мгновеніе такъ же равнодушно снова разсѣять ихъ. Наоборотъ, правильная и честная, хорошая и великая жизнь обладаетъ естественною склонностью къ метафизикѣ идеалистической; она находитъ себѣ возвышеніе и успокоеніе въ міросозерцаніи, представляющемъ ея высшіе цѣли и идеалы какъ силы, на которыхъ обоснована сама дѣйствительность. Посредницей и здѣсь является духовно-историческая жизнь: изъ стремленія къ великимъ цѣлямъ вырастаетъ вѣра въ господство идей, въ царство Провидѣнія въ исторической жизни человѣчества; и вѣра эта пріобрѣтаетъ себѣ теоретическій фундаментъ въ томъ представленіи, что дѣйствительность вообще имѣетъ свое основаніе въ идеяхъ, что міръ есть твореніе Бога.

Не вездѣ одерживаютъ верхъ эти тенденціи; есть достаточно порядочныхъ людей, не идущихъ далѣе матеріалистической метафизики, и наоборотъ, — есть люди, которые при идеалистически-философскомъ или церковномъ вѣроисповѣданіи, исповѣдуемомъ не устами только, но и разсудкомъ, слѣдуютъ въ своей жизни низменнымъ, чувственно-эгоистическимъ мотивамъ. Но все-таки важныя формы жизненнаго направленія имѣютъ склонность окружать себя, указаннымъ образомъ, важными формами міра представленій. Всякій старается, насколько можетъ, истолковать смыслъ и значеніе жизни и дѣйствительности вообще изъ сокровеннѣйшихъ опытовъ своей собственной жизни.

Правда, потомъ происходитъ и обратное воздѣйствіе міропредставленія на жизненныя воззрѣнія. Воля дѣлается увѣреннѣе сама въ себѣ оттого, что она окружаетъ себя стройнымъ и согласнымъ съ нею міромъ представленій. Въ особенности же большое и внезапное превращеніе въ мірѣ представленій можетъ оказать значительное вліяніе на складъ жизни. Молодой человѣкъ, въ которомъ школа и родительскій домъ запечатлѣли представленія церковнаго ученія, вступаетъ въ какую-нибудь новую среду. На фабрикѣ, въ торговлѣ, въ школѣ или въ университетѣ, онъ приходитъ въ соприкосновеніе съ «просвѣщенными» товарищами, онъ знакомится съ популярно-научной литературой, въ которой природа и исторія трактуются съ точки зрѣнія вражды къ суевѣрію и поповству. И вотъ у него какъ бы прозрѣваютъ глаза; «вѣдь все это обманъ, чѣмъ набили мнѣ голову въ дѣтствѣ; міръ существуетъ вѣчно, человѣкъ не что иное, какъ особо развитой

родъ животнаго, нравственные законы и загробная жизнь—поповская выдумка для запугиванія глупцовъ».—Такой переворотъ въ мірѣ представленій не останется конечно безъ обратнаго воздѣйствія на жизнь. Вновь просвѣтившійся будетъ теперь философствовать далѣе: такъ какъ не существуетъ Бога и загробной жизни, то я могу, слѣдовательно, позволять себѣ дѣлать все, на что у меня есть охота; позволительно все, что нравится. Тѣ люди, которые такъ сильно заботятся о томъ, чтобы сохранить религію «для народа», разсуждаютъ по отношенію къ своей собственной личности тоже вѣдь такимъ же образомъ.—И вотъ онъ начинаетъ — сначала можетъ-быть не безъ внутренняго сопротивленія — дѣлать то, что было запрещено религіей и моралью; попираніе унаслѣдованныхъ нравовъ и презрѣніе къ совѣсти дѣлаются для него гордымъ знакомъ свободы и просвѣщенія.

Что такіе явленія дѣйствительно бываютъ, въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія; они ежедневно совершаются на нашихъ глазахъ, повторяясь тысячи разъ. Въ наше время можетъ-быть рѣдко найдется жизнь, которой осталось бы совершенно чуждымъ такое умствованіе. Но—и это надо теперь прибавить—оно совершенно невѣрно. Отверженіе нравственнаго закона не есть *логическій выводъ* изъ матеріалистической теоріи дѣйствительности, а есть скорѣе слѣдствіе *ложнаго представленія о природѣ нравственнаго закона* (представленія, въ которомъ не всегда неповинно наше воспитаніе), будто нравственный законъ есть не что иное какъ сумма произвольныхъ повелѣній и запрещеній, которыми мы деспотически обременены свыше. При такомъ представленіи вмѣстѣ съ вѣрою въ существованіе такого надземнаго владыки падаетъ потомъ, конечно, и значеніе его мнимыхъ заповѣдей. Но это представленіе ложно: нравственный законъ не чуждъ нашей природѣ; онъ не возложенъ на насъ тираннически, подобно тому какъ въ началѣ нынѣшняго столѣтія на народы Европы наложена была континентальная система, запиравшая доступъ къ тысячамъ благъ и радостей; онъ, напротивъ, есть законъ самой сущности нашей. Законы нравственности—законы природы. Будемъ ли мы приписывать имъ трансцендентное значеніе, или нѣтъ,—прежде всего они во всякомъ случаѣ естественные законы человѣческой жизни,—въ томъ смыслѣ, что они представляютъ собой условія здоровья ея и благоденствія. Сообразно съ естественнымъ ходомъ вещей, нарушеніе ихъ причиняетъ народамъ и индивидуумамъ

бѣдствія и гибель, тогда какъ слѣдованіе имъ ведетъ за собою благо и миръ.

Въ метафизическихъ понятіяхъ матеріализма не заключается никакого повода отрицать это. Опытъ, знакомящій насъ съ другими естественными законами, поучаетъ насъ также и въ этомъ отношеніи. Кто не принимаетъ въ разсчетъ законовъ статики, у того постройка рушится, какъ бы онъ ни думалъ объ этихъ законахъ. Кто преступаетъ законы медицинской діэтетики, тотъ расплачивается недомоганіемъ и болѣзнью, все равно, вѣритъ онъ въ обязательность этихъ законовъ, или нѣтъ. Точно также, кто преступаетъ законы морали, тотъ платится за это своимъ собственнымъ жизненнымъ счастіемъ, и при этомъ мнѣнія его не измѣняютъ ничего. Кто пренебрегаетъ обязанностями по отношенію къ своей собственной жизни, кто предается неумѣренности и распутству, тотъ разрушаетъ основныя условія своего собственнаго блага. Кто предается праздности и погонѣ за наслажденіемъ, предполагая найти этимъ путемъ счастье, тотъ погибаетъ въ концѣ концовъ отъ пресыщенія и отвращенія къ жизни; это біологическій законъ человѣческой природы—такой же, какъ и тотъ, что удачная дѣятельность сопровождается удовольствіемъ и что отъ упражненія силы возрастаютъ. Наконецъ тотъ, кто нарушаетъ повелѣнія соціальной морали, разстраиваетъ прежде всего жизнь другихъ; но и самъ онъ, какъ соціальное существо, несетъ наказаніе за это. Кто невнимателенъ къ окружающимъ, высокомѣренъ, золъ, низокъ, тотъ вызываетъ къ себѣ отвращеніе, ненависть и отвѣчающій этимъ чувствамъ образъ дѣйствія; мнѣнія о природѣ нравственныхъ законовъ не измѣняютъ при этомъ ничего. Но нѣтъ никого, для кого бы это было безразлично; нѣтъ ни одного человѣка въ мірѣ, который не нуждался бы въ любви и довѣріи окружающихъ, для котораго недовѣріе и ненависть не были бы мучительны сами по себѣ и пагубны въ ихъ послѣдствіяхъ. И даже въ томъ случаѣ, еслибы кому-нибудь удалось совершить несправедливость и низость незамѣтно и безнаказанно, все-таки такой поступокъ не остался бы совсѣмъ безъ воздѣйствія: остался бы страхъ, что поступокъ будетъ обнаруженъ; вѣдь это удивительный фактъ, что тотъ, кому есть что скрывать, постоянно думаетъ, что за нимъ наблюдаютъ и слѣдятъ. Сознаніе вины дѣлаетъ одинокимъ. Да и удайся кому нибудь стряхнуть съ себя всякія отношенія къ другимъ, передъ

однимъ онъ все-таки не былъ бы спокоенъ — передъ своимъ внутреннимъ судьей. Ослѣпленный страстью, онъ можетъ на мгновеніе обмануть себя, что онъ съ послѣдними корнями вырвалъ изъ себя совѣсть,—въ одинъ прекрасный день она снова будетъ тутъ какъ тутъ и громко заговоритъ ему. Когда страстный порывъ насытится, когда наступитъ затѣмъ воспоминаніе и сознаніе, или когда по мѣрѣ старѣнія будутъ упадать сила и бодрость, тогда возстанетъ передъ душой удручающій образъ минувшихъ вещей. Вѣдь въ концѣ концовъ врядъ ли существуетъ хоть одинъ человѣкъ, который могъ бы съ чувствомъ удовлетворенія оглянуться на жизнь, полную ничтожества и пошлости, полную лжи и трусости, полную злости и низости; по крайней мѣрѣ нельзя быдо бы никому посовѣтовать испытать это. Жизнь такъ-называемыхъ виверовъ и ихъ подругъ, или мошенниковъ и негодяевъ—большихъ и малыхъ—рѣдко описывается открыто самими ими, ими другими. Еслибъ это случилось (а это была бы, можетъ-быть, не безполезная работа), то едва ли бы кто выпустилъ изъ рукъ такую книгу съ впечатлѣніемъ: «то была счастливая и вожделѣнная жизнь». И если бы даже такая жизнь достигла всѣхъ внѣшнихъ успѣховъ, еслибъ она безнаказанно все совершила и всѣмъ насладилась, то все-таки она едва ли бы показалась наблюдателю прекраснымъ и желательнымъ жизненнымъ жребіемъ.

Итакъ, до тѣхъ поръ, пока міръ существуетъ такимъ, каковъ онъ есть, и пока человѣческая природа остается такой, какой она была до сихъ поръ, будутъ оставаться въ силѣ и нравственные законы, какъ бы при этомъ ни строилась дѣйствительность, изъ атомовъ ли, или изъ нематеріальныхъ субстанцій, или какъ бы тамъ еще ни было. Единственная задача, которую матеріализмъ можетъ поставить себѣ здѣсь, состоитъ въ слѣдующемъ: объяснить несомнѣнно данные факты при помощи своихъ средствъ. Если онъ правъ, если душевная жизнь функція мозга, тогда дѣло его будетъ состоять въ томъ, чтобы представить и законы морали, равно какъ и законы логики, какъ своеобразное устройство человѣческаго мозга; онъ долженъ будетъ попытатьсл показать, какимъ образомъ такая-то структура корковаго вещества, такое-то состояніе извѣстныхъ гангліозныхъ клѣтокъ бываетъ причиной такихъ-то стремленій и чувствъ, такихъ-то сужденій о чужомъ и своемъ собственномъ поведенiи. Какъ біологъ, пусть онъ еще добавитъ, какимъ образомъ это устройство, равно

какъ и другія устройства органической жизни, дѣйствуетъ въ смыслѣ сохраненія индивидуума и рода. А обращаясь къ практической сторонѣ дѣла, пусть онъ потрудится обосновать на своемъ физіологическомъ познаніи мозга гимнастику и діэтетику «моральныхъ ганглій» или «полости совѣсти», чтобы такимъ образомъ поставить, наконецъ, разъ навсегда ученіе о воспитаніи на «научную» почву.

Пока—это не удалось, и матеріалистъ долженъ будетъ также довольствоваться тѣми «временными законами»; у него нѣтъ никакого основанія не дѣлать этого; недѣйствительность нравственныхъ законовъ никоимъ образомъ не есть логическій выводъ изъ того воззрѣнія, что все дѣйствительное есть тѣло или функція тѣла. Возможно, что тамъ и сямъ у матеріалистическихъ писателей обнаруживается наклонность говорить о морали и совѣсти съ извѣстнаго рода пренебреженіемъ, какъ о вещахъ, трактовать о которыхъ у «науки» нѣтъ никакого повода; склонность презрительно относиться къ вещамъ или вообще игнорировать ихъ, когда онѣ представляютъ трудности для построенія ихъ изъ своей собственной теоріи,—такая склонность встрѣчается всюду. Это—вещь случайная. Античный матеріализмъ, являющійся болѣе философскимъ, т.-е. болѣе универсальнымъ въ своемъ воззрѣніи, чѣмъ новѣйшій матеріализмъ врачей и физіологовъ, имѣетъ свою цѣль именно въ морали; и только невѣдѣніе можетъ думать, будто мораль Демокрита или Эпикура имѣетъ что-нибудь общее съ моралью разнузданности. Дисциплинѣ духа—вотъ чему она наставляетъ.

Въ заключеніе, впрочемъ, еще то замѣчаніе, что опроверженіе противной теоріи изъ ея опасныхъ слѣдствій всегда производитъ дурное впечатлѣніе; оно пробуждаетъ подозрѣніе, что теоретическаго испытанія боятся; пока вѣрятъ въ возможность доказать истинность какого-нибудь воззрѣнія, его не прославляютъ хорошимъ. Да, въ концѣ концовъ, вѣдь опасно лишь одно заблужденіе; вещи таковы, каковы онѣ суть: какъ могли бы истинныя представленія о нихъ быть намъ вредными, или ложныя—полезными?

4. Критики матеріализма.—Параллелистическая теорія отношенія физическаго и психическаго.

Мы обращаемся теперь къ критикѣ теоретической цѣнности матеріалистической теоріи. Истинно ли то утвержденіе, что

все дѣйствительное представляетъ собой тѣло или дѣятельность тѣла?

Я тотчасъ же признаюсь, что я не могу убѣдиться въ этомъ. Пусть это воззрѣніе достаточно для цѣлей естествоиспытанія: для построенія же дѣйствительности вообще—оно недостаточно. Универсальное или философское воззрѣніе на дѣйствительность удовлетворяется лишь *идеалистической* теоріей, которая видитъ истинно дѣйствительное лишь въ душевно-духовномъ.

Въ настоящее время обычная вещь, по крайней мѣрѣ въ философскихъ кругахъ, доказывать недостаточность матеріализма главнымъ образомъ посредствомъ *гносеологическихъ* (основанныхъ на теоріи познанія) соображеній. *Кантъ* слыветъ окончательнымъ побѣдителемъ матеріализма. Такъ представляется онъ, напримѣръ, въ Исторіи матеріализма Ф. А. Ланге. Такъ восхваляетъ его Шопенгауэръ: онъ будто бы выставилъ на видъ великую истину: нѣтъ объекта безъ субъекта; нелѣпая же затѣя матеріализма состоитъ именно въ попыткѣ вывести субъектъ изъ объекта.

Здѣсь я не буду входить въ это ближе; при разборѣ проблемы теоріи познанія я къ этому возвращусь. Замѣчу только: я во всякомъ случаѣ раздѣляю мнѣніе, что при помощи гносеологическаго разсмотрѣнія догматическій матеріализмъ устраняется окончательно. Оно показываетъ, что тѣла не только не представляютъ собою единственнаго абсолютно-дѣйствительнаго, но вообще не обладаютъ абсолютною дѣйствительностью; тѣламъ принадлежитъ лишь относительное существованіе, именно существованіе въ качествѣ явленій для соотвѣтствуюшимъ образомъ организованнаго субъекта. Вся сущность ихъ есть содержаніе воспріятія; тѣло бѣло, или черно, мягко или твердо, имѣетъ форму и протяженіе, занимаетъ пространство и сопротивляется проникновенію въ это пространство,—всѣ эти опредѣленія принадлежатъ тѣлу въ отношеніи къ субъекту съ такой-то чувственностью и строемъ ума: безъ языка нѣтъ вкуса, безъ глаза нѣтъ свѣта и цвѣта, безъ чувственности и разсудка нѣтъ пространства и нѣтъ тѣла, безъ субъекта нѣтъ объекта. Это—мысль, въ истинности которой долженъ убѣдиться всякій, кто подумаетъ объ этихъ вещахъ. *Шопенгауэръ* выражаетъ ее въ одномъ мѣстѣ въ формѣ діалога между субъектомъ и матеріей слѣдующимъ образомъ. Матерія аргументируетъ: «я существую и помимо меня нѣтъ ничего. Міръ есть моя преходящая форма. Ты—

простой результатъ одной части этой формы и совершенно случаенъ. Еще нѣсколько мгновеній—и тебя нѣтъ болѣе. Я же остаюсь изъ тысячелѣтія въ тысячелѣтіе». На это субъектъ отвѣчаетъ: «Это безконечное время, существованіемъ въ теченіе котораго ты хвалишься,—существуетъ, подобно пространству, занимаемому тобой, просто лишь въ моемъ представленіи, въ которомъ ты представляешься, которое тебя воспринимаетъ, благодаря которому ты только и получаешь существованіе» *).

Такой взглядъ очень способенъ поразить и, быть-можетъ, даже потрясти, но ему не легко удается обосновать прочное убѣжденіе. Кто встрѣчается съ нимъ въ первый разъ, тотъ легко выноситъ впечатлѣніе, будто его только застали врасплохъ. Сказать это (подумаетъ онъ) конечно можно и, можетъ-быть, трудно или даже невозможно опровергнуть эти слова; однако они все же не дѣлаются отъ этого истиной; истиннымъ остается все-таки то, что міръ существовалъ еще до меня и моего представленія, что солнце, луна и звѣзды вмѣстѣ съ землей существовали еще прежде, чѣмъ явился глазъ, чтобы видѣть ихъ. Какъ только взглядъ обращается опять къ міру нагляднаго созерцанія, тотчасъ же съ непреодолимою силой возвращается вѣра, что онъ, этотъ плотный тѣлесный міръ, и есть самая дѣйствительность и что по своему бытію онъ независимъ отъ представляющаго субъекта. Подобно Антею, почерпавшему силу при соприкосновеніи съ землей, матеріализмъ снова пріобрѣтаетъ свою силу при соприкосновеніи съ нагляднымъ созерцаніемъ. Пусть все это будетъ слабость здраваго человѣческаго разсудка, у котораго спирается дыханіе при отвлеченномъ мышленіи, и пусть Мейнертъ будетъ правъ, находя, что «одно изъ безусловнѣйшихъ реактивныхъ средствъ на мыслительную способность человѣка состоитъ въ томъ, можетъ ли онъ, или не можетъ понять недѣйствительность міра въ тѣхъ формахъ, въ которыхъ онъ создается нашей мозговою дѣятельностью» **). Однако тотъ, кто хочетъ создать дѣйствительное убѣжденіе въ недостаточности матеріалистической теоріи, плохо исполнитъ свою задачу, если остановится на гносеологическихъ соображеніяхъ. Матеріализмъ возникъ и обосновался на почвѣ метафизики или натурфилософіи; здѣсь же долженъ встрѣтиться съ

---

*) Die Welt als Wille und Vorstellung. T. II, гл. 1.

**) Meynert: Psychiatrie, 1884, стр. 170.

нимъ тотъ, кто хочетъ побороть его. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы и станемъ на эту почву.

Тезисомъ матеріализма является слѣдовательно положеніе: и явленія сознанія суть также функціи матеріи; ихъ можно физіологически объяснить какъ функціи нервной системы, какъ результаты нервныхъ процессовъ. Обосновано ли это утвержденіе?

Противъ этого въ послѣднее время неоднократно поднимались возраженія съ *физіологической* стороны: никоимъ образомъ невозможно объяснить явленія сознанія изъ явленій движенія, а физіологическое объясненіе сводится въ концѣ концовъ именно къ этому. *Дю Буа-Реймонъ* сдѣлался далеко слышнымъ проповѣдникомъ этого возраженія. Въ часто упоминаемой статьѣ «о предѣлахъ естествознанія» онъ разсуждаетъ: физическія явленія, всѣ безъ исключенія, можно объяснить физически, и для объяснимости здѣсь нѣтъ предѣла; есть много вещей, пока еще необъясненныхъ, но нѣтъ вещей, которыя были бы сами по себѣ необъяснимы. Естественнонаучному объясненію жизненныхъ явленій, возникновенія первыхъ организмовъ, не стоитъ на пути никакихъ принципіальныхъ препятствій. Но съ первымъ же элементомъ сознанія, съ самымъ примитивнымъ ощущеніемъ возникаетъ нѣчто такое, что безусловно ускользаетъ отъ естественно-научнаго объясненія. «Сознаніе необъяснимо изъ его матеріальныхъ условій». «Астрономическое знаніе мозга, высшее, какое мы можемъ требовать о немъ, не раскрываетъ въ немъ передъ нами ничего, кромѣ подвижной матеріи. Но какое бы распредѣленіе или движеніе матеріальныхъ частицъ мы ни придумали, перекинуть мостъ въ царство сознанія нельзя». Онъ заключаетъ эмфатическимъ заявленіемъ: «въ отношеніи къ загадкамъ тѣлеснаго міра естествоиспытатель давно привыкъ съ мужественнымъ самоотреченіемъ произносить свое ignoramus. Въ виду пройденнаго побѣдоноснаго пути, его поддерживаетъ при этомъ спокойное сознаніе, что тамъ, гдѣ онъ теперь не знаетъ, онъ могъ бы по крайней мѣрѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ знать, и что, быть-можетъ, когда-нибудь онъ будетъ знать. Въ отношеніи же къ загадкѣ, что такое матерія и сила и *какъ онѣ могутъ мыслить*, онъ долженъ разъ навсегда рѣшиться на болѣе трудно произносимый приговоръ: ignorabimus» *).

*) Über die Grenzen des Naturerkennens. 7 изд. 1891, стр. 40 и слѣд. Исторію этой рѣчи, произнесенной въ 1872 году, и продолженіе обсужденія этого

На это размышленіе взглянули какъ на опроверженіе матеріализма, да, быть-можетъ, оно и имѣло это въ виду. Но оно кажется мнѣ недостаточнымъ для этого; оно не попадаетъ собственно въ тотъ пунктъ, въ которомъ матеріализмъ уязвимъ,—по крайней мѣрѣ попадаетъ только неувѣренно и мимоходомъ. Матеріалистическій философъ могъ бы отвѣтить на это возраженіе слѣдующимъ образомъ: судя по тѣмъ объясненіямъ, спорный пунктъ между нами и авторомъ «Предѣловъ естествознанія» заключается лишь въ томъ, *объяснимы* ли явленія сознанія изъ матеріальныхъ условій, или нѣтъ; мы утвердительно отвѣчаемъ на этотъ вопросъ, онъ—отрицательно. Напротивъ, мы вполнѣ согласны въ томъ, что сознаніе *зависимо* отъ матеріальныхъ условій; и онъ чувствуетъ себя много выше «догмъ и гордыхъ старостью философемъ» съ ихъ вѣрою въ особую душевную субстанцію; и онъ думаетъ, что «въ тысячѣ случаевъ матеріальныя условія вліяютъ на духовную жизнь». Для его непринужденнаго взгляда не представляется никакого основанія сомнѣваться въ томъ, что «чувственныя впечатлѣнія сообщаются такъ называемой душѣ» (стр. 45), и ему напрашивается догадка, что душа возникла, какъ постепенный продуктъ извѣстныхъ матеріальныхъ комбинацій» (стр. 47); говоря о фогтовскомъ сравненіи мысли съ *выдѣленіемъ* органа,

---

вопроса даетъ вторая статья, 1880 г.: «Die sieben Welträtsel». Я остановлюсь нѣсколько подробнѣе на этихъ разсужденіяхъ, такъ какъ они обратили на себя большое вниманіе въ кругу естествоиспытателей и много разбирались; на нихъ можно смотрѣть какъ на типическій примѣръ сильно распространеннаго здѣсь образа мыслей. Совершенно подобнымъ же образомъ высказался незадолго передъ тѣмъ англійскій физикъ *Тиндалль* въ рѣчи, читанной въ 1868 г. на собраніи естествоиспытателей. Я приведу здѣсь тѣ сильныя выраженія, въ которыя онъ облекаетъ свою мысль: «Переходъ отъ механики мозга къ соотвѣтствующей дѣятельности сознанія немыслимъ. Если даже допустить, что одновременно съ послѣдней въ мозгу происходитъ какой-нибудь опредѣленный молекулярный процессъ, то все же мы не обладаемъ духовнымъ органомъ, который дѣлалъ бы насъ способными, посредствомъ какого-нибудь мыслительнаго процесса, перейти отъ одного къ другому. Они выступаютъ вмѣстѣ, но мы не знаемъ *почему?* Будь наша душа и чувства настолько развиты и озарены, что мы могли бы видѣть и чувствовать самыя молекулы мозга, будь мы способны слѣдить за всѣми ихъ движеніями, ихъ группированіемъ и ихъ электрическими разряженіями, если таковыя существуютъ, и будь мы точнѣйшимъ образомъ знакомы съ соотвѣтствующими состояніями мыслей и чувствъ,—мы все-таки были бы такъ же далеко, какъ и прежде, отъ разрѣшенія задачи: *какъ* связаны эти физическіе факты съ фактами сознанія» (Fragmente aus den Naturwissenschaften, стр. 143).

онъ не находитъ ничего достойнаго порицанія въ томъ взглядѣ, что «душевная дѣятельность представляется какъ *продуктъ* матеріальныхъ условій мозга. Ошибочнымъ ему кажется только то, что это пробуждаетъ представленіе, будто душевную дѣятельность такъ же легко *объяснить* въ ея природѣ изъ строенія мозга, какъ при достаточномъ прогрессѣ знанія можно было бы объяснить выдѣленіе изъ строенія железы» (стр. 50). Итакъ, камнемъ преткновенія служитъ не *фактъ* обусловленности, а только ея *понятность;* мы знаемъ, *что* движенія причиняютъ явленія сознанія, только вопросъ: *какъ*—остается загадочнымъ навѣки.

Можетъ-быть—такъ, могъ бы теперь продолжить матеріалистическій философъ,—дѣло вотъ въ чемъ: *какъ* начинаютъ молекулы мыслить, этого мы не знаемъ и, быть-можетъ, не будемъ знать никогда. Но развѣ въ этомъ представляется намъ что-нибудь особенное? Развѣ естественно-научное объясненіе состоитъ гдѣ-нибудь въ изображеніи хода, *какъ* причина производитъ дѣйствіе? Физика объясняетъ многочисленныя явленія изъ закона тяготѣнія: паденіе камня, теченіе ручья, поднятіе воздушнаго шара, приливъ и отливъ моря, движеніе планетъ,—она дѣлаетъ это, показывая, что всѣ эти движенія обнимаются общей формулой закона таготѣнія. Но развѣ она показываетъ, *какъ* вообще тѣла притягиваются другъ къ другу, или *почему*, они имѣютъ тенденцію двигаться по направленію другъ къ другу по этой формулѣ? Ничуть. Точно также и химія вовсе не объясняетъ, *почему* тѣ или иные элементы соединяются въ томъ или иномъ отношеніи, или почему они вообще соединяются: и она также говоритъ только *что*, а не *какъ* или *почему*. Не иначе обстоитъ наконецъ дѣло и въ механикѣ: *какъ* одно тѣло при столкновеніи съ другимъ передаетъ этому послѣднему свое движеніе, она не объясняетъ, — она исключительно подводитъ фактическое положеніе дѣла подъ формулу. Итакъ, *объяснить* какое-нибудь явленіе въ естественныхъ наукъ всюду значитъ не что иное, какъ найти формулу, которою оно обнимается какъ частный случай, съ помощью которой оно можетъ быть предвидѣно, высчитано, а при извѣстныхъ обстоятельствахъ даже и вызвано.—Тутъ впрочемъ и Дю-Буа-Реймонъ держится того же воззрѣнія: что такое сила, или откуда является первоначально движеніе, это, равно какъ и сущность матеріи, представляетъ и для него трансцендентную проблему.

Слѣдовательно, — такъ заключаетъ матеріалистическій философъ,—ожидать или требовать чего-нибудь другого нельзя конечно и въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ объ объясненіи явленій сознанія. Въ смыслѣ естествознанія, они будутъ объяснены, если удастся составить формулы, по которымъ можно предвидѣть ихъ наступленіе въ зависимости отъ другихъ явленій, — напримѣръ отъ физіологическихъ явленій въ мозгѣ. Еслибы мы знали, что за такимъ-то опредѣленнымъ явленіемъ въ клѣткахъ и проводящихъ нитяхъ мозга всякій разъ слѣдуетъ такое-то представленіе или чувство такого-то рода и силы, то мы знали бы все, что мы вообще хотимъ знать, какъ научные изслѣдователи. А что мы не знаемъ, *какъ* удается физіологическому явленію произвести ощущеніе, то обстоятельство это не можетъ насъ тяготить, пока мы не знаемъ также и того, какъ одно движеніе производитъ другое. Но принципіально нѣтъ вѣдь никакого препятствія къ тому, что физіологіи мозга удастся когда-нибудь достичь такого рода формулъ. Дойдемъ ли мы дѣйствительно до этого, будетъ ли физіологія когда-нибудь въ состояніи изображать движенія мозговыхъ молекулъ, дѣйствіемъ которыхъ является такое-то опредѣленное ощущеніе, или даже опредѣленный мыслительный процессъ,—это конечно вещь очень сомнительная. Но разъ допускается хотя бы лишь возможность этого, то тѣмъ самымъ допускается возможность физическаго объясненія явленій сознанія—въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ слово объясненіе вообще употребляется въ естественныхъ наукахъ.

Такъ, кажется мнѣ, могъ бы защититься матеріализмъ противъ приведеннаго выше возраженія *). И вотъ, если мы хотимъ сдѣлать послѣднее дѣйствительно мѣткимъ, то надо выразить его иначе; надо сказать, и очевидно—на это оно собственно и мѣтитъ: не можетъ быть формулъ, которыя такъ же связывали бы физическія и психическія явленія, какъ въ законахъ механики связаны явленія движенія; другими словами: *между физическими и психическими явленіями нѣтъ отношеній причинности; явленія сознанія не суть ни дѣйствія, ни причины физическихъ явленій* **).

*) Бюхнеръ указываетъ на такого рода соображеніе. Kraft und Stoff, стр. 316.

**) У самого Дю-Буа-Реймона случайно тоже имѣется эта формула; среди приведенныхъ выше мѣстъ, въ которыхъ мышленіе представляется какъ *порожденіе* матеріальныхъ «условій», встрѣчаются также выраженія, въ которыхъ

И здѣсь лежитъ теперь во всякомъ случаѣ начало конца матеріализма,—правда, пока только начало.

Но, чтобы показать это, нужно прежде всего заставить и матеріалистическихъ философовъ болѣе точно установить ихъ настоящія утвержденія. И у нихъ обыкновенно встрѣчаются различныя формулы, употребляющіяся какъ равнозначущія. Ихъ можно свести на двѣ основныя формы: 1) Явленія сознанія суть *дѣйствія* физическихъ явленій. 2) Явленія сознанія *суть сами по себѣ*, или, съ объективной точки зрѣнія, не что иное какъ физическія явленія въ мозгѣ. Обѣ эти формулы постоянно перемѣшиваются другъ съ другомъ у нашихъ матеріалистическихъ писателей. Такъ *Бюхнеръ* объявляетъ разъ душевныя явленія за *дѣйствія* мозговой дѣятельности: *какъ* происходятъ они изъ матеріальныхъ комбинацій,—можетъ-быть навсегда останется вопросомъ; достаточно знать, что «матеріальныя движенія дѣйствуютъ при посредствѣ органовъ чувствъ на духъ и вызываютъ въ немъ движенія, а эти послѣднія производятъ въ свою очередь матеріальныя движенія въ нервахъ и мускулахъ». Тотчасъ же рядомъ находится однако и вторая формула: «на мышленіе можно и должно смотрѣть какъ на особую формулу *общаго движенія* природы, которая такъ же характеристична для субстанціи центральныхъ нервныхъ элементовъ, какъ движеніе сокращенія для мышечной субстанціи, или движеніе свѣта для міроваго эѳира». И это, продолжаетъ онъ, есть не просто требованіе логики, а доказано недавно и экспериментальнымъ путемъ, именно съ помощью опытовъ, показывающихъ, что психическіе процессы, или мыслительныя движенія требуютъ времени для своего протеченія. «Отсюда вытекаетъ необходимое заключеніе, что психическій или мыслительный актъ совершается въ протяженномъ, оказывающемъ противодѣйствіе и сложномъ субстратѣ, и что поэтому такой актъ есть *не что иное какъ одна*

говорится о *невозможности* смотрѣть на мышленіе какъ на порожденіе физическихъ причинъ, вродѣ слѣдующаго: «движеніе можетъ произвести только движеніе или превратиться обратно въ потенціальную энергію. Механическая причина вся цѣликомъ уходить на механическое дѣйствіе. Духовныя явленія, проходящія рядомъ съ матеріальными явленіями въ мозгѣ, лишены, слѣдовательно, для нашего разсудка достаточнаго основанія. Они стоятъ внѣ закона причинности» (стр. 45);—что очевидно имѣетъ въ виду сказать: внѣ механической причинной связи, въ которой одной пріобрѣлъ навыкъ „Лапласовскій духъ“. Въ прошломъ столѣтіи различіе этихъ формулъ было бы еще хорошо знакомо всякому физику; упущеніе философіи отмщаетъ за себя.

изъ формъ движенія». То же самое доказывается и тѣмъ фактомъ, что наступленіе какого-нибудь впечатлѣнія въ мозгѣ «тотчасъ же вызываетъ въ послѣднемъ повышеніе температуры, и притомъ моментально. Этимъ доказывается, слѣдовательно, что психическая дѣятельность есть не что иное, или не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ происходящимъ между клѣтками сѣрой мозговой коры лучеисхожденіемъ движенія, введеннаго внѣшними впечатлѣніями». Другіе опыты почти обнаруживаютъ для насъ и природу этого движенія,—именно тѣ опыты, которые показываютъ, что производимое въ нервахъ электричество уменьшается или совершенно исчезаетъ, какъ только нервъ начинаетъ выполнять какую-нибудь физіологическую функцію: это неопровержимо доказываетъ, что нервная сила или нервная дѣятельность равнозначны съ превращеннымъ электричествомъ *).

Съ той же двойной формулой далъ недавно матеріалистическую теорію аффектовъ одинъ датскій физіологъ **). По обыкновенному представленію сначала наступаетъ аффектъ, наприм. страхъ, какъ чистое явленіе сознанія; этотъ послѣдній производитъ затѣмъ рядъ физіологическихъ явленій, блѣдность, дрожь и т. д. Физіологъ оборачиваетъ дѣло: душевное движеніе есть не причина, а напротивъ *дѣйствіе* тѣлеснаго явленія, именно физіо-

---

*) Kraft und Stoff, стр. 295. 297, 300 и сл. Нужно цѣликомъ прочитать отдѣлы: мозгъ и душа, мысль, сознаніе, чтобъ увидѣть ту безнадежную путаницу, въ которой смѣшиваются здѣсь эти послѣднія понятія. Здѣсь смѣшаны въ неразрѣшимую путаницу три рода представленій объ отношеніи мысли и движенія: 1) Мысль *есть* движеніе. 2) Мысль есть *дѣйствіе* движеній. 3) Мысль неразрывно *связана* съ движеніемъ, „мышленіе и протяженіе могутъ быть разсматриваемы только какъ двѣ стороны или два образа явленій одной и той же единой сущности" (стр. 300), каковая сущность по собственной природѣ своей остается для насъ неизвѣстной (стр. 3, 316). Influxus physicus, параллелизмъ, тождественность, или: обыкновенное представленіе, Спиноза, Кантъ—все это кружится олно за другимъ, какъ въ хмелю. Вполнѣ въ порядкѣ вещей, что этотъ человѣкъ поноситъ „философовъ" какъ людей обладающихъ даромъ, при помощи груды высокопарныхъ безсодержательныхъ словъ, запутывать самыя простыя и ясныя вещи. *Фогтъ* называетъ между средствами, пригодными для усыпленія, „спекулятивно-философскія" книги. Быть-можетъ и для него было бы не лишнимъ вооружиться противъ этого вліянія и прослѣдить со вниманіемъ разсужденія объ этихъ вещахъ у Спинозы или Канта. Это предохранило бы его, можетъ-быть, отъ подобной же путаницы, встрѣчающейся также и у него. См. Physiologische Briefe. 4 изд. 1876, стр. 354.

**) C. Lange: Über Gemütsbewegungen; нѣм. перев. Kurella, 1887.

логическаго процесса въ сосудодвигательной системѣ. Или въ другой формулѣ: душевное движеніе состоитъ собственно изъ функціональныхъ измѣненій въ тѣлѣ. То ходячее воззрѣніе, что «модификація душевнаго состоянія есть аффектъ, истинная радость, печаль, въ то время какъ тѣлесныя явленія только побочные феномены, которые хотя и никогда не отсутствуютъ, однако сами по себѣ не существенны», — это воззрѣніе отвергается и затѣмъ показывается, что чисто-душевный аффектъ представляетъ собой излишнюю гипотезу; что то, что «чувствуетъ мать, горюющая о смерти своего ребенка, есть въ сущности усталость и вялость ея мускуловъ, холодъ ея безкровной кожи, недостатокъ въ мозгѣ силы къ ясному и быстрому мышленію, — все это объясняется представленіемъ причины этихъ феноменовъ. Удали у испугавшагося тѣлесные симптомы, дай спокойно биться его пульсу, его взгляду быть твердымъ, его лица цвѣту здоровымъ, его движеніямъ быстрыми и увѣренными, его мыслямъ ясными, — что останется тогда еще отъ его испуга?»

Если матеріализмъ рѣшительно будетъ стоять на второй формулировкѣ своего тезиса, тогда онъ неопровержимъ. Положеніе: мысли суть собственно не что иное какъ движенія въ мозгѣ, чувства не что иное, какъ тѣлесныя явленія въ сосудодвигательной системѣ, — это положеніе вполнѣ неопровержимо, не потому конечно, что оно истинно, а потому, что оно абсолютно безсмысленно. Безсмысленное раздѣляетъ съ истиной то преимущество, что оно не можетъ быть опровергнуто. Мысль, которая есть въ сущности не что иное какъ движеніе, есть желѣзо, которое собственно деревянно. Противъ этого нельзя спорить; можно только сказать: подъ мыслью я разумѣю мысль, а не движеніе мозговыхъ молекулъ, и точно также словами гнѣвъ и страхъ я обозначаю именно самые гнѣвъ и страхъ, а не съуживаніе или расширеніе кровеносныхъ сосудовъ. Пусть и послѣднія явленія происходятъ и всегда будутъ происходить, когда происходятъ первыя, однако они *не суть* мысли или чувства; можно оборачивать ихъ такъ и сякъ, какъ угодно, въ движеніи не кроется рѣшительно никакого присутствія мысли. Вѣдь обыкновенный человѣкъ ровно ничего не знаетъ о мозговомъ движеніи, или сосудодвигательныхъ нервахъ, однако онъ знаетъ о гнѣвѣ и о мысляхъ, и именно эти послѣднія подразумѣваетъ онъ, когда говоритъ о нихъ, а не что-нибудь другое, о чемъ знаетъ только

физіологъ, да и тотъ плохо. Да и физіологъ, послѣ того какъ его наука доставитъ ему болѣе точныя свѣдѣнія объ этихъ тѣлесныхъ явленіяхъ,—развѣ онъ перестанетъ говорить о мысляхъ и чувствахъ, и будетъ говорить только о томъ, что они суть по своей сущности, разсматриваемыя въ настоящемъ смыслѣ или объективно, т.-е. только о движеніяхъ? Еслибъ ему пришлось влюбиться, то развѣ онъ сталъ бы объясняться не въ любви, а въ соотвѣтствующемъ сосудодвигательномъ процессѣ, или, говоря словами Тиндаля, въ «направо завернутомъ спиральномъ движеніи въ своемъ мозгѣ», думая при этомъ, что онъ сказалъ этимъ все и обозначилъ вещь сообразно съ ея настоящею дѣйствительностью? Вѣдь это очевидная безсмыслица.

Итакъ, чтобы вообще былъ возможенъ споръ, матеріализмъ долженъ сначала отбросить формулу: мысль *есть* движеніе. Мысль *есть не* движеніе, а мысль. Возможно, напротивъ, что она стоитъ въ какомъ-нибудь правильномъ и выразимомъ отношеніи къ движенію. Если опытъ обнаруживаетъ это, тогда задача будетъ состоять въ томъ, чтобъ установить природу этого отношенія.

По исключеніи отношенія тожества, остаются мыслимыми двѣ формы отношенія между физическими и психическими явленіями: или отношеніе причинности, или отношеніе простого сосуществованія во времени. Такъ представляли себѣ дѣло, начиная съ 17-го столѣтія, обѣ соперничающія теоріи отношенія тѣла и души, теорія *взаимодѣйствія* (influxus physicus) и теорія *окказіонализма* или *параллелизма*. Выборъ можетъ быть только между этими двумя способами представленія. Если я не ошибаюсь, матеріализмъ станетъ теперь на сторону перваго представленія: явленія сознанія суть *дѣйствія* тѣлесныхъ явленій,—въ то время какъ упомянутые выше физіологическіе критики его склоняются въ пользу теоріи параллелизма, правда, не проводя въ дѣйствительности эту мысль послѣдовательно.

Сначала уяснимъ себѣ вполнѣ оба эти представленія. Вообразимъ себѣ, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, черепъ какого-нибудь животнаго или человѣка величиною съ мельницу; въ немъ можно ходить и наблюдать явленія въ мозгѣ такъ же, какъ можно наблюдать движеніе механизма и соединеніе колесъ въ мельницѣ. Какъ долженъ былъ бы представиться мозговой процессъ наблюдателю при каждомъ изъ этихъ двухъ способовъ представленія?

Приверженецъ *параллелистической* теоріи долженъ очевидно ожидать увидѣть слѣдующее: физическія явленія въ мозгѣ образуютъ замкнутую въ себѣ причинную связь; нигдѣ не вступаетъ ни одного члена, который не былъ бы, подобно всякому другому, физической природы. Психическихъ явленій, представленій и мыслей не было бы видно, точно также какъ при движеніи мельницы. Кто-нибудь идетъ по улицѣ. Вдругъ его окликаютъ по имени, онъ оборачивается и подходитъ къ окликнувшему. Совершенный физіологъ построилъ бы все это явленіе чисто механически. Онъ показалъ бы, какъ физическое дѣйствіе звуковыхъ волнъ на слуховой органъ возбудило въ слуховыхъ нервахъ опредѣленный нервный процессъ; какъ этотъ послѣдній распространился на центральный органъ, какъ онъ причинилъ здѣсь опредѣленныя физическія явленія, которыя повели наконецъ къ иннерваціи извѣстныхъ группъ двигательныхъ нервовъ, въ результатѣ которой наступило поворачиваніе и движеніе тѣла въ томъ направленіи, откуда поступили звуковыя волны. Всѣ эти явленія замыкаются въ одинъ безпрерывный физическій процессъ. Рядомъ съ этимъ прошелъ другой процессъ, котораго физіологъ, какъ таковой, вовсе не видитъ и знать который ему вовсе не нужно, но о которомъ онъ знаетъ, какъ мыслящій, истолковывающій свои воспріятія человѣкъ: слуховыя ощущенія вызвали представленія и чувства; окликнутый услышалъ свое имя, обернулся, чтобъ узнать, кто его окликнулъ и зачѣмъ, увидѣлъ одного стараго знакомаго и направился къ нему, чтобы раскланяться съ нимъ. Эти явленія протекаютъ рядомъ съ физическимъ процессомъ, не вмѣшиваясь въ него; воспріятіе и представленіе не составляютъ членовъ физическаго причиннаго ряда.

Иначе, напротивъ, должно было бы представиться дѣло, еслибы права была теорія *взаимодѣйствія*. Приверженецъ этой теоріи долженъ ожидать, что физическій процессъ обнаруживаетъ въ извѣстныхъ пунктахъ перерывы, именно тамъ, гдѣ членами причинной связи вступаютъ психическія явленія. Если нервное движеніе есть причина ощущенія, то оно должно исчезнуть какъ таковое и выступить какъ ощущеніе. Движеніе шара А имѣетъ своимъ дѣйствіемъ движеніе шара В,—это значитъ: первое движеніе исчезаетъ и вмѣсто него наступаетъ опредѣленное, равное ему по величинѣ, движеніе второго шара. Какое-нибудь движеніе производитъ нагрѣваніе,—это значитъ: движеніе исчезаетъ, а на

мѣсто его выступаетъ опредѣленное количество теплоты. Точно то же должно было бы, слѣдовательно, наступить и въ нашемъ случаѣ: на мѣсто исчезнувшаго движенія—ощущеніе или представленіе опредѣленной интенсивности и качества, какъ его эквивалентъ. Но представленіе не можетъ быть предметомъ наблюденія извнѣ; представленій и чувствъ, *какъ таковыхъ*, нельзя увидѣть или вообще показать при помощи наблюдательныхъ средствъ естествоиспытанія. Поэтому для физика, какъ таковаго, здѣсь былъ бы пробѣлъ въ причинной связи, недоставало бы какого-то члена въ физическомъ процессѣ. Еслибы нашъ матеріалистическій философъ не согласился съ этимъ, еслибъ онъ вздумалъ утверждать, что представленіе есть, съ другой стороны, также нѣчто физическое, какая-нибудь форма движенія, то этимъ самымъ онъ конечно отрекся бы отъ своей посылки и перешелъ бы на сторону параллелистической теоріи. Вѣдь будь это такъ, то естествоиспытатель, какъ таковой, имѣлъ бы, понятно, дѣло только съ физическимъ процессомъ и могъ бы совершенно пренебречь тѣмъ обстоятельствомъ, что процессъ этотъ имѣетъ своимъ сопутствующимъ явленіемъ процессъ сознанія. Эквивалентомъ и дѣйствіемъ физической причины было бы тогда именно физическое дѣйствіе и никоимъ образомъ не ощущеніе, какъ таковое.

Таковы оба возможные способы представленія; который же отвѣчаетъ дѣйствительности?

Этотъ вопросъ, какъ касающійся фактовъ, можетъ быть рѣшенъ только опытомъ; сами по себѣ оба указанные способа мыслимы. Далъ ли здѣсь опытъ свое рѣшеніе? Я не думаю, чтобы кто-нибудь сталъ утверждать, будто произведены окончательныя наблюденія, исключающія одно изъ этихъ представленій и дѣлающія неизбѣжнымъ другое; можетъ-быть они и не будутъ никогда произведены. Наблюденіе и экспериментъ довольно безсильны по отношенію къ этимъ недоступнѣйшимъ и запутаннѣйшимъ явленіямъ органической жизни.

Однако естествоиспытатель не долго будетъ колебаться, которому представленію отдать предпочтеніе. Онъ скажетъ: аналогія всего опыта заставляетъ его предположить непрерывность физическихъ явленій и въ этомъ пунктѣ; допущеніе превращенія движенія не въ другую какую-нибудь форму его, не въ потенціальную физическую энергію, а въ нѣчто такое, чего физически

вообще не существуетъ: это—требованіе, которому онъ не можетъ удовлетворить. Превращеніе движенія или силы въ мышленіе, въ явленіе чистаго сознанія—это было бы для естественнонаучнаго созерцанія не чѣмъ инымъ какъ уничтоженіемъ энергіи; подобнымъ же образомъ происхожденіе движенія изъ чистодуховнаго, наприм. изъ представленія чего-нибудь желаемаго, было бы для физика все равно что возникновеніемъ изъ ничего. Поэтому его рѣшеніе таково, что онъ не можетъ не отдать параллелистической теоріи предпочтенія передъ другой, допускающею причинное отношеніе.—Въ виду труднаго положенія передъ этою дилеммой, быть-можетъ и матеріалистическій философъ рѣшится перейти къ параллелистической гипотезѣ. Чѣмъ отказываться отъ закона сохраненія физической энергіи, и онъ въ концѣ концовъ откажется скорѣе отъ формулы: явленія сознанія суть дѣйствіе физической организаціи. Да и что же мѣшаетъ, скажетъ онъ примѣрно, представлять ихъ какъ сопровождающія явленія мозговыхъ процессовъ? Отношеніе остается вѣдь при этомъ въ сущности тѣмъ же: духовныя явленія составляютъ случайный — уже не результатъ, а рефлексъ физическихъ процессовъ. Да, быть-можетъ, онъ даже скажетъ, что это въ сущности именно его воззрѣніе. Мозговой процессъ есть объективное; ощущеніе, представленіе, чувство—субъективный рефлексъ. Такъ, у Бюхнера читаемъ: «мышленіе и протяженіе суть двѣ стороны или два способа явленія одной и той же единой сущности» (стр. 300), «духъ и природа въ послѣдней инстанціи одно и то же», «логика и механизмъ одно и то же, и разумъ въ природѣ есть также и разумъ мышленія» (стр. 127).

Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы примемъ, слѣдовательно, теорію параллелизма за признанную и въ слѣдующей главѣ разовьемъ ея послѣдствія. При этомъ я еще разъ напоминаю, что мы принимаемъ эту теорію съ одной гносеологической оговоркой, именно, что обѣимъ сторонамъ, физической и психической, дѣйствительность принадлежитъ не въ одинаковомъ смыслѣ. Далѣе я попытаюсь показать, что дѣйствительность въ абсолютномъ смыслѣ принадлежитъ лишь психическому міру, тѣлесному же міру она принадлежитъ лишь въ относительномъ смыслѣ, какъ только явленію.

Но сначала мнѣ хотѣлось бы въ двухъ словахъ указать на историческое развитіе теоріи параллелизма. Выше (стр. 59) было уже замѣчено, что впервые она была въ ея общихъ чер-

тахъ выражена *Спинозою*. *Лейбницъ* перегнулъ ее въ сторону *идеализма*, на что Спиноза не могъ рѣшиться, не смотря на нѣкоторые задатки къ этому: именно, по Лейбницу, дѣйствительность, какъ тѣлесный міръ, есть лишь phaenomenon въ чувственномъ представленіи, тогда какъ разумъ познаетъ дѣйствительно дѣйствительное какъ систему подобныхъ душамъ сущностей (монадъ). Лейбницъ имѣетъ еще два преимущества: онъ ввелъ понятіе *безсознательнаго* душевнаго явленія, съ помощью котораго по-настоящему только и можно провести универсальный параллелизмъ; а затѣмъ онъ избѣгаетъ допущеннаго Спинозой ложнаго примѣненія параллелизма аттрибутовъ къ разрѣшенію гносеологическаго вопроса объ отношеніи мышленія и бытія. — *Кантъ* съ своимъ метафизическимъ міровоззрѣніемъ остается въ сущности на почвѣ Лейбницевской метафизики; но его критическое изслѣдованіе, направленное на обоснованіе гносеологическаго раціонализма, приводитъ его къ тому, что онъ и психическую сторону дѣйствительности низводитъ къ простому явленію,—такъ что мы пришли бы здѣсь къ чисто-феноменалистическому раціонализму и получили бы слѣдующій рядъ: у Спинозы обѣ стороны реальны, у Лейбница духовная сторона реальна, а матеріальная феноменальна, у Канта обѣ стороны феноменальны. Въ спекулятивной философіи идеалистическая метафизика, существующая и у Канта какъ подводное теченіе, вновь пробивается наружу. *Шопенгауэръ* даетъ параллелистическому воззрѣнію значительный поворотъ, опредѣляя внутреннюю сторону дѣйствительности какъ *волю:* тѣлесный міръ есть лишь явленіе того, что въ самосознаніи обнаруживаетъ себя тѣмъ, что оно есть на самомъ дѣлѣ, именно—волею. Въ наше время *Фехнеръ*, опираясь на Шеллинга и Спинозу, вновь развилъ параллелистическую теорію чисто-натурфилософски и положилъ ее въ основаніе своему универсальному психофизическому созерцанію. По тѣмъ же слѣдамъ двигается и *Вундтъ*, но только у него гносеологическое направленіе даетъ сильнѣе выступать идеалистическому воззрѣнію. Среди психологовъ настоящаго времени, исходящихъ изъ этого взгляда, я назову Геффдинга (Psychologie in Umrissen, 2 изд. 1893), Іодля (Lehrbuch der Psych., 1896) и Эббинггауза (Grundzüge der Psychologie, 1897).

Въ качествѣ противниковъ параллелистическаго воззрѣнія и приверженцевъ теоріи взаимодѣйствія можно назвать Зигварта,

Маха, Штумпфа. Недавно параллелистическая теорія была подвергнута подробной критикѣ со стороны Фр. Эргардта (Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele); я не нахожу, чтобы ея опроверженіе удалось ему; критика его совсѣмъ не попадаетъ въ параллелистическую теорію въ той формѣ, въ которой ее обыкновенно утверждаютъ теперь, т.-е. въ идеалистической. Если тѣла—явленія, то, разумѣется, они не могутъ находиться во взаимодѣйствіи съ тѣмъ, что является. Но если даже стать на реалистическую точку зрѣнія, то все-таки для естественно-научнаго изслѣдованія должно оставаться правиломъ: физическія явленія слѣдуетъ объяснять изъ физическихъ причинъ,—и съ другой стороны: они могутъ имѣть лишь такія дѣйствія, которыя принадлежатъ физическому міру. Если психическія явленія не могутъ быть представлены какъ таковыя во внѣшнемъ созерцаніи, то они не существуютъ для физика, какъ такового, и онъ воспротивится включенію ихъ въ причинную связь. Если же они существуютъ и въ чувственно воспринимаемомъ мірѣ, какъ нѣкоторыя физическія явленія или состоянія, то онъ будетъ держаться лишь этой стороны ихъ существованія. Положеніе, что все дѣйствительное со своими причинами и дѣйствіями представляется въ физическомъ мірѣ, кажется мнѣ неупраздимымъ предположеніемъ всякаго физическаго изслѣдованія. Въ этомъ мѣстѣ матеріализмъ правъ, и положеніе это можно было бы назвать основнымъ началомъ *формальнаго* или *критическаго матеріализма*. Если въ физическомъ мірѣ существуютъ дѣйствія такихъ причинъ, которыя имѣютъ чисто психическую природу, и наоборотъ, то мы принципіально становимся на почву *спиритизма*: существуетъ дѣйствительное, которое никоимъ образомъ не есть физическое, и однако можетъ имѣть дѣйствія въ физическомъ мірѣ. Между этими двумя воззрѣніями, мнѣ кажется, нѣтъ средняго. Дуализмъ съ двумя разнородными элементами дѣйствительности, чисто-физическимъ и чисто-психическимъ, которые образуютъ единую естественную связь,—быть-можетъ самъ по себѣ и возможенъ: я утверждаю здѣсь только то, что естествознаніе врядъ ли когда-нибудь будетъ расположено къ нему; оно всегда будетъ отдавать предпочтеніе матеріализму. Такъ же будетъ поступать и философъ, но только онъ вмѣстѣ съ Кантомъ поставитъ передъ матеріализмомъ такой знакъ: *тѣлесный міръ есть только явленіе.*

5. Слѣдствія параллелистической теоріи.—Всеобщее одушевленіе.

Два положенія даются вмѣстѣ съ теоріей параллелизма: 1) физическія явленія никогда не бываютъ дѣйствіемъ психическихъ и 2) психическія явленія никогда не бываютъ дѣйствіемъ физическихъ явленій.

Первымъ положеніемъ говорится: живое тѣло есть автоматъ. Оно отличается отъ машины безконечною сложностью своей конструкціи; однако всѣ его дѣйствія объяснимы въ концѣ концовъ изъ тѣхъ же основныхъ силъ, съ которыми вообще работаетъ естествоиспытатель. Здѣсь нѣтъ никакихъ исключеній; даже на самыя сложныя движенія живыхъ тѣлъ, даже на остроумнѣйшія работы и дѣйствія человѣка надо смотрѣть, не принимая въ соображеніе душевныхъ явленій—какъ на механически объяснимыя реакціи такой-то и такъ-то расположенной тѣлесной системы на такія-то физическія раздраженія. Собака преслѣдуетъ зайца, она какъ бы притягивается чутьемъ и зрѣніемъ. Движеніе это должно быть объясняемо чисто-физически, также какъ движеніе подсолнечника, поворачивающагося къ солнцу, или планеты, вращающейся вокругъ солнца; дѣйствіе и противодѣйствіе здѣсь сложнѣе, но оно какъ тамъ, такъ и здѣсь лежитъ въ чисто-физическомъ мірѣ и должно быть конструируемо средствами физическихъ наукъ. Писатель пишетъ книгу, архитекторъ съ сотней рабочихъ строитъ домъ, полководецъ съ сотней тысячъ солдатъ даетъ сраженіе: совершенный физіологъ построилъ бы всѣ эти явленія, какъ физически обусловленныя, съ одной стороны изъ строенія этихъ тѣлъ, изъ ихъ нервной и мускульной системъ, и съ другой стороны изъ природы дѣйствующихъ на нихъ раздраженій. Онъ демонстрировалъ бы намъ автора «Критики чистаго разума» какъ своего рода часовой механизмъ; при такомъ-то расположеніи мозговыхъ клѣтокъ, при такой-то связи ихъ другъ съ другомъ и съ двигательными нервами такія-то раздраженія, дѣйствующія на сѣтчатую оболочку, на осязательные нервы пальцевъ должны были причинить такія-то вотъ движенія, съ принципіальной стороны совершенно такъ же, какъ въ пишущемъ автоматѣ или музыкальной табакеркѣ. О мысляхъ или чемъ-либо подобномъ при такой демонстраціи не было бы совсѣмъ и рѣчи. Пусть даже физіологъ знаетъ, что нѣчто такое происходитъ, но для своей демонстраціи онъ не захотѣлъ бы, да

и не долженъ былъ бы пользоваться этимъ; мысли не могутъ двигать пальцами, точно также какъ не могутъ отклонять луну съ ея пути. Нельзя ожидать, чтобы такой физiологъ когда-нибудь явился; игра мозговыхъ молекулъ, сопровождавшая мыслительную работу «Критики чистаго разума», никогда не будетъ имѣть своего Ньютона; но во всякомъ случаѣ можно было бы утвердительно сказать: исключительно эта игра, а не мысли, составляетъ причину движенiй, при помощи которыхъ на бумагу наносятся письменные знаки.

Но вѣдь это же безсмыслица, скажетъ здравый человѣческiй разсудокъ, а съ нимъ вмѣстѣ смутится можетъ-быть и одинъ-другой физiологъ: вѣдь этого не можетъ выполнить ни одинъ автоматъ; это не можетъ быть объяснимо безъ мышленiя и намѣренiя. Ну, въ такомъ случаѣ надо уяснить себѣ, что тогда мы возвращаемся къ теорiи взаимодѣйствiя и, слѣдовательно, должны будемъ получить въ придачу и всѣ упомянутыя выше трудности: возникновенiе движенiя изъ чего-то такого, что физически вообще не существуетъ, равно какъ и превращенiе движенiя въ нѣчто чисто-духовное. Или одно или другое, средины здѣсь нѣтъ.

Что же касается неспособности тѣла къ такому «автоматическому» дѣйствiю, то на это можно отвѣтить вмѣстѣ со Спинозой: до сихъ поръ еще никто не нашелъ предѣловъ того, что можетъ выполнить тѣло, какъ таковое. Онъ указываетъ на лунатиковъ, которые безъ сознанiя и мыслей выполняютъ самыя сложныя движенiя. Теперь онъ сослался бы, можетъ-быть, на гипнотическiя явленiя, наприм. на послѣгипнотическое дѣйствiе внушенiя. Нѣкоторому лицу въ гипнотическомъ снѣ дается порученiе пойти завтра въ двѣнадцать часовъ въ такой-то домъ и подавать изъ окна знаки носовымъ платкомъ. Оно ничего не знаетъ о порученiи, у него нѣтъ никакого воспоминанiя о томъ, что происходило съ нимъ въ гипнотическомъ состоянiи, но лишь только наступаетъ часъ, оно пускается въ дорогу и исполняетъ порученiе. Какъ иначе построить это явленiе, какъ не допустивши, что слова гипнотизера придали мозгу опредѣленное расположенiе, и что вотъ теперь ударомъ часового колокола освобождается рядъ движенiй—точно такъ же, какъ въ будильникѣ, когда стрѣлка переступаетъ указанный часъ. Что здѣсь могутъ происходить безконечно болѣе сложныя отправленiя, чѣмъ тѣ,

которыя мы можемъ произвести нашими машинами, это не поразительно. Съ помощью пятисотъ, или тысячи милліоновъ клѣтокъ мозговой коры, сложенныхъ въ свою очередь изъ безчисленныхъ, необычайно сложныхъ и разнообразныхъ химическихъ молекулъ и соединенныхъ между собою безчисленными проводящими путями, можно вѣдь совершить нѣчто совершенно иное, чѣмъ при помощи пары колесъ и рычаговъ нашихъ машинъ; и если въ дѣйствительности наши физіологи не могутъ еще сдѣлать изъ этого почти ничего, то для фантазіи все же открывается тутъ безграничное поле дѣйствія.—Впрочемъ во всякомъ случаѣ надо уяснить себѣ слѣдующее: если душа и участвуетъ въ приведенныхъ явленіяхъ какъ причина, то все-таки она участвуетъ не своимъ познаніемъ; она произволитъ движенія, наприм. пальцевъ пишущаго, не при помощи знанія природы и положенія нервовъ и мышцъ, а какимъ-то абсолютно таинственнымъ образомъ. Душа двигаетъ членами, это значитъ въ сущности только сказать другими словами: я не знаю, какъ приводится тѣло въ движеніе. Цѣлесообразность движенія никоимъ образомъ не можетъ быть объясняема сознательной, цѣлесообразной дѣятельностью души, руководимой знаніемъ своихъ средствъ.

Такимъ образомъ естествоиспытанію былъ бы предоставленъ весь тѣлесный міръ безъ ограниченій. Оно можетъ теперь сказать: дѣйствительность не представляетъ собой для меня ничего кромѣ тѣлъ, всѣ явленія въ природѣ объяснимы моими средствами — исключительно изъ движеній и двигательныхъ силъ матеріальныхъ элементовъ. Я не нуждаюсь въ гипотезѣ какой-то души, духа, Бога, съ которыми оперировала прежде физика, причинный рядъ нигдѣ не приводитъ меня къ чему-нибудь такому, что́ не принадлежало бы къ физическому міру; да еслибъ даже такія вещи и были откуда-нибудь предоставлены въ мое распоряженіе, я все-таки не захотѣлъ бы и не могъ бы воспользоваться ими.

Это была бы одна сторона дѣла. Я думаю, что даже у матеріализма есть причина быть этимъ довольнымъ.

Мы обращаемся теперь къ другой сторонѣ, ко второму положенію, обозначенному выше какъ слѣдствіе параллелистической теоріи: психическія явленія не суть дѣйствія физическихъ явленій. Оно представляетъ собой лишь обратную сторону перваго

положенія, оно такъ же обосновано, такъ же очевидно, какъ и первое: еслибы мысль могла быть дѣйствіемъ движеній, то рѣшительно непонятно, почему бы движеніе не могло быть дѣйствіемъ мысли. Посмотримъ, какія вытекаютъ изъ него слѣдствія. Я боюсь, что онѣ нѣсколько трудно дадутся не только метафизикамъ матеріализма, но также и физіологамъ. Я однако не вижу, какъ ихъ обойти.

Я слышу удары колокола. Это есть дѣйствіе сотрясенія воздуха, говоритъ обыкновенное воззрѣніе; возбужденіе слуховыхъ нервовъ есть причина ощущенія. Это невозможно, говоритъ наша теорія,—ощущеніе есть психическое явленіе, и слѣдовательно не можетъ быть дѣйствіемъ движенія. Но чего же оно есть дѣйствіе? Вѣдь то, что оно есть дѣйствіе, а не изолированное, неподлежащее закону причинности явленіе, это мы допускаемъ всѣ; даже и тѣ, которые вѣрятъ въ свободу воли, разсматриваютъ ощущенія какъ причиненныя. Итакъ, чѣмъ же причинено ощущеніе? Предшествовавшимъ въ душѣ слушающаго явленіемъ сознанія? Но очевидно нѣтъ, такъ какъ оно наступаетъ во временномъ слѣдованіи за каждымъ любымъ явленіемъ сознанія. Причину надо, слѣдовательно, искать внѣ собственныхъ состояній сознанія. Итакъ, причина эта—все-таки звуковыя волны, исходящія изъ колокола, въ который ударили? Или имѣется еще какая-нибудь другая возможность?

И дѣйствительно, есть еще иная возможность: это — гипотеза *Спинозы* и *Фехнера*,—гипотеза *универсальнаго параллелизма:* нѣтъ ни одного психическаго явленія безъ сопровождающаго его движенія, нѣтъ ни одного явленія движенія безъ сопровождающаго его психическаго явленія. Если мы допустимъ эту гипотезу, то очевидно мы обойдемъ приведенную выше трудность; тогда мы скажемъ: движенія, исходящія отъ колокола, имѣютъ своимъ дѣйствіемъ исключительно нервныя возбужденія и мозговыя явленія; ощущенія же, напротивъ, есть дѣйствіе внутреннихъ явленій, сопровождающихъ эти сотрясенія молекулъ.

Я спѣшу прибавить: мы не знаемъ этихъ внутреннихъ явленій; намъ даны движенія, а не психическія, сопровождающія ихъ явленія. Эти послѣднія даны намъ только на одномъ пунктѣ— въ самосознаніи, факты котораго мы построяемъ какъ явленія, сопровождающія факты въ нервной системѣ нашего тѣла. На-

противъ того, внѣшній міръ данъ намъ только съ физической стороны, какъ движущійся тѣлесный міръ; внутреннюю сторону мы добавляемъ къ нему мысленно. Поэтому практически этою гипотезой не измѣняется ничего въ нашемъ построеніи явленій; какъ прежде, такъ и теперь, мы будемъ говорить: звуковыя волны причиняютъ ощущенія звука, уколъ иголкой причиняетъ боль. Лишь въ окончательномъ обсужденіи дѣла мы скажемъ себѣ разъ навсегда: эти формулы въ сущности неточныя выраженія; собственно должно было бы говорить: причины этихъ психическихъ явленій суть тѣ не данныя намъ явленія, физическимъ эквивалентомъ которыхъ являются упомянутыя физическія или химическія явленія. При этомъ, — повторяя часто употреблявшееся сравненіе,—происходитъ то же, что съ Коперниковской теоріей: мы разъ навсегда уясняемъ себѣ положеніе вещей и потомъ преспокойно продолжаемъ по-старому говорить о восходѣ и заходѣ солнца. Такъ и здѣсь: двѣ стороны дѣйствительности тянутся на одинаковомъ протяженіи; каждому моменту одной стороны отвѣчаетъ моментъ другой; физическимъ явленіямъ a, b, c отвѣчаютъ психическія явленія α, β, γ. Причинное отношеніе само по себѣ имѣетъ мѣсто только между членами одного и того же ряда; но такъ какъ намъ не даны всѣ члены обоихъ рядовъ безъ пробѣловъ, а нѣкоторые изъ нихъ то на той, то на другой сторонѣ выпадаютъ, то мы подставляемъ вмѣсто нихъ члены другого ряда.

Итакъ, практически наше пониманіе явленій, собственно говоря, не измѣняется отъ этой гипотезы. Напротивъ, легко видѣть, что для нашего міросозерцанія она во всякомъ случаѣ имѣла бы очень значительныя слѣдствія. Мы перешли бы такимъ образомъ на почву *идеалистическаго міросозерцанія*. Вѣдь ясно, что если физическая и психическая стороны дѣйствительности тянутся на одинаковомъ протяженіи, то мы скажемъ тогда: психическая сторона представляетъ собой дѣйствительность, какъ она есть сама по себѣ; физическая же сторона низводится, напротивъ того, на степень внѣшняго явленія. Дальнѣйшій переходъ отъ Спинозы къ Лейбницу становится въ виду этого неизбѣжнымъ.

Но какъ же обстоитъ дѣло съ этимъ воззрѣніемъ? Представляетъ ли оно собой нѣчто болѣе чѣмъ простое средство выйти изъ упомянутой трудности взаимодѣйствія между тѣломъ и душой? Дѣйствительно ли оно—правдоподобное воззрѣніе на при-

роду вещей? Можно ли отнестись серьезно къ представленію, что параллельно не только нѣкоторымъ единичнымъ, но и всѣмъ тѣлеснымъ явленіямъ идутъ какія-то внутреннія явленія? Очевидно, это—основной вопросъ онтологіи. Отвѣтъ на вопросъ о *распространеніи* (области и предѣлахъ) *одушевленія* является тѣмъ пунктомъ, на которомъ собственно расходятся метафизическія міровоззрѣнія.

Обыкновенное представленіе и идущее по его слѣдамъ воззрѣніе, господствующее среди физиковъ, раздѣлывается съ вопросомъ объ области душевной жизни очень просто и скоро: явленія сознанія суть сопровождающія явленія мозговыхъ процессовъ; животныя тѣла—единственные носители душевной жизни; всѣ остальныя тѣла—просто тѣла.

Ясно, что съ этимъ отвѣтомъ мы останемся на почвѣ матеріалистическаго міросозерцанія. Явленія сознанія остаются тогда спорадическими побочными явленіями процесса природы; для естествоиспытателя они являются странными аномаліями, съ которыми онъ не знаетъ что̀ собственно дѣлать. Онъ не можетъ избавиться отъ нихъ; ихъ дѣйствительность вѣдь неоспорима; но они причиняютъ ему неудобство; безъ нихъ система движущихся тѣлъ, называемая имъ міромъ или природой, была бы прозрачной и раціональной: они принуждаютъ его къ тому фатальному ignorabimus. Единственно утѣшительнымъ является при этомъ то, что онѣ все-таки не играютъ большой роли; по крайней мѣрѣ онѣ не нарушаютъ естественнаго хода природы, и съ космической точки зрѣнія нельзя очевидно приписать большого значенія этимъ разрозненнымъ, исчезающимъ въ массѣ явленіямъ.

Если дѣло оканчивается на этомъ,—тогда матеріализмъ оказывается въ существенномъ правъ и при параллелистическомъ воззрѣніи.

Но философы никогда не хотѣли успокоиться на этомъ рѣшеніи дѣла. У нихъ издавна замѣтна наклонность придавать этимъ явленіямъ бо́льшее значеніе. Съ зачатковъ греческой философіи по нынѣшній день, философское, т.-е. универсальное созерцаніе дѣйствительности всегда выходило за предѣлы физико-астрономическаго воззрѣнія и считало необходимымъ присоединять къ дѣйствительности — какъ въ общемъ, такъ и въ частномъ — нѣкоторое внутреннее, идеальное, духовное начало. Платонъ и Аристотель, Спиноза и Лейбницъ, Шеллингъ и Шо-

пенгауэръ, Лотце и Фехнеръ, — сколько бы ни расходились мысли ихъ въ остальномъ,—всѣ согласны въ томъ, что духовное играетъ въ мірѣ не ту роль изолированнаго побочнаго явленія, но что скорѣе *все* тѣлесное есть указаніе на нѣчто другое, внутреннее, духовное, само по себѣ сущее, родственное тому, что мы переживаемъ внутри насъ самихъ. Кто раздѣляетъ это воззрѣніе, что духовному принадлежитъ значеніе универсальнаго и космическаго начала дѣйствительности, тотъ стоитъ на сторонѣ *идеализма*, какъ бы тамъ онъ ни смотрѣлъ на дѣло въ остальномъ.

Въ слѣдующемъ ниже изложеніи я хочу попытаться привести— не доказательство въ пользу истинности этого воззрѣнія (съ доказательствами на почвѣ метафизики дѣло обстоитъ плохо), а нѣсколько соображеній, которыя, кажется, принуждаютъ къ такому завершенію нашего міросозерцанія. Если послѣднія не будутъ имѣть никакого другого значенія, то пусть они послужатъ хотя бы какъ rationes dubitandi по отношенію къ затвердѣлому догматизму обыкновеннаго мнѣнія и физическаго міровоззрѣнія *).

*) Мнѣ бы хотѣлось обратить здѣсь вниманіе читателя на небольшое сочиненіе Фехнера: „Über die Seelenfrage“ 1861. Въ заглавіи Фехнеръ называетъ это сочиненіе странствованіемъ черезъ видимый міръ съ цѣлью найти невидимый. Это часто предпринимавшееся странствованіе никогда еще не было завершено съ большей увѣренностью. Фехнеръ поразительнымъ образомъ соединяетъ въ себѣ обдуманность естествоиспытателя со всесторонней осмотрительностью философа и подвижною фантазіей поэта. Область одушевленія служитъ центральною проблемой его философіи. Онъ разсматриваетъ ее особенно въ Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanze (1848), въ Zend-Avesta, über die Dinge des Himmels und des Jenseits (3 тома 1851) и даетъ общее, связное, очень понятное и сжатое изложеніе своего воззрѣнія въ упомянутой книжкѣ Über die Seelenfrage. Послѣднее заключительное изложеніе своей философіи въ ея противоположности къ матеріализму и дуализму онъ даетъ въ „Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ (1879).—Близко родственно съ Фехнеровскимъ воззрѣніе *Шопенгауэра*, философія котораго имѣетъ своей центральною догмой слѣдующій тезисъ: то, что въ представленіи выступаетъ передъ нами какъ тѣлесный міръ, есть само по себѣ нѣчто душеобразное, именно воля. Въ шопенгауэровскихъ произведеніяхъ, особенно въ небольшомъ сочиненіи „О волѣ въ природѣ“, встрѣчаются многочисленныя мѣста, цитированныя изъ писателей естествовѣдовъ, которые, такъ сказать, безъ вѣдома и противъ воли дали показаніе въ пользу этого воззрѣнія. Преимущество Фехнера передъ Шопенгауэромъ состоитъ прежде всего въ ясномъ уразумѣніи, что предполагаемый внутренній міръ не можетъ служить къ объясненію физическаго міра; въ тѣлесномъ мірѣ имѣютъ силу только физическіе

Обдумаемъ прежде всего руководящій принципъ. Какимъ путемъ рѣшается вообще вопросъ о существованіи душевныхъ явленій? Легко видѣть: непосредственно дѣйствительность ихъ замѣчается всѣми только въ одномъ пунктѣ, именно въ своемъ собственномъ самосознаніи. Что помимо ощущеній, представленій, возбужденій воли, переживаемыхъ мной въ самомъ себѣ, существуютъ въ мірѣ еще подобныя же явленія,—я никогда не могу знать изъ непосредственнаго наблюденія. То, что мой сосѣдъ чувствуетъ и мыслитъ, я знаю не изъ наблюденій, а путемъ заключенія; все, что я вижу, есть физическое явленіе. Я вижу движенія, жесты, слышу звуки, исходящіе отъ тѣла, подобнаго моему, но я не вижу никакихъ чувствъ и представленій, и никакой микроскопъ или телескопъ не могутъ помочь мнѣ въ этомъ. Чувства и мысли я добавляю мысленно; изъ сходства тѣлесныхъ явленій, видимыхъ мною, я дѣлаю заключеніе о существованіи сходныхъ духовныхъ явленій, мной не видимыхъ.

Какъ далеко простирается это заключеніе? Обыкновенное мнѣніе, какъ было сказано, отвѣчаетъ: настолько, насколько простирается животная жизнь; животныя — одушевленныя существа, всѣ же остальныя вещи—металлы, камни, растенія—не одушевленны, онѣ—простыя тѣла. Много-много, если можно поставить такой вопросъ еще о растеніяхъ, да и то это уже не серьезный собственно вопросъ; душа растенія есть греза дѣтской фантазіи.

Мнѣ представляется, что увѣренность, съ которой это воззрѣніе выдаетъ себя за само собой понятное и единственно возможное, не соотвѣтствуетъ силѣ его основаній; даже—оно покоится въ сущности на чистомъ произволѣ.

Во-первыхъ, до какихъ предѣловъ простирается міръ животныхъ? Отдѣленъ ли онъ рѣзкою границей отъ остальнаго тѣлеснаго міра, особенно отъ міра растительнаго? Обыкновенное мнѣніе предполагаетъ это; при помощи старыхъ школьныхъ понятій оно подраздѣляетъ тѣлесный міръ на три строго разграниченныхъ царства: царство животныхъ, царство растеній и царство минераловъ. Но новѣйшая біологія стушевала эти рѣзкія границы; она и здѣсь видитъ себя приведенной къ тому старинному положе-

принципы объясненія. У Шопенгауэра всюду встрѣчаешься съ наклонностью злоупотреблять метафизическимъ началомъ, волей, для объясненія природы. Напротивъ, преимущество Шопенгауэра—его волюнтаристическая психологія; къ этому мы возвратимся ниже.

нію, что природа не дѣлаетъ скачковъ. Животный и растительный міры, какъ ясно ни отличаются они на высшей ступени развитія, при основаніи своемъ соприкасаются. Существуютъ многочисленныя низшія жизненныя формы, не представляющія ни характера собственно животныхъ, ни характера собственно растеній; для нихъ образовали особую группу, группу протистовъ, промежуточное царство, нейтральное по отношенію къ различію животнаго и растенія. Разъ нѣтъ прочной границы между животнымъ міромъ и растительнымъ, разъ приходится смотрѣть на нихъ какъ на двѣ вѣтви, выросшія на одномъ стволѣ, то нельзя отклонить вопроса: не являются ли и растительныя тѣла носителями душевной жизни? За животными всѣ признаютъ внутреннюю жизнь, даже за самыми низшими формами, насколько бы онѣ ни удалялись отъ высшихъ; если нельзя безъ произвола отрицать ее и у протистовъ, этихъ животно-растеній или растеніе-животныхъ, въ которыхъ постепенно теряется животный міръ, то выводъ отсюда ясенъ: подобно тому, какъ нѣтъ прочной границы между животнымъ и растительнымъ царствами, такъ нѣтъ ея и для одушевленія; одушевленіе можетъ простираться на весь органическій міръ *).

Скажутъ: возможности, можетъ-быть, нельзя оспаривать; но

*) Э. Геккель (Natürliche Schöpfungsgeschichte, 8 изд. 1889, стр. 414 и сл.) склоненъ видѣть въ растеніеобразныхъ организмахъ первичную форму всякой жизни; „зооплазма возникла, благодаря перемѣнѣ работы, изъ фитоплазмы, такъ какъ только эта послѣдняя въ состояніи при помощи дѣйствія солнечнаго свѣта возникать непосредственно изъ неорганическихъ условій". Животные организмы возникли такимъ образомъ, что между тѣми первыми живыми существами нѣкоторыя перешли къ ассимилированію органической матеріи, и потомъ утратили способность питаться неорганическою матеріей (425, 431). Напротивъ, по Вундту (System d. Philosophie, стр. 503 и сл., 334 и сл.), на простѣйшія живыя существа, въ формѣ ихъ отправленій, равно какъ и въ направленіи обмѣна веществъ, надо смотрѣть какъ на простѣйшихъ животныхъ, отъ которыхъ отвѣтвились растенія, какъ организмы производящіе хлорофиллъ. Для нашей цѣли различіе это не имѣетъ значенія. Не безъинтересныя наблюденія относительно „душевной жизни" протистовъ представляютъ психофизіологическіе этюды M. Verworrn'а (1889). На основаніи явленій движенія протистамъ приписывается основная форма психической жизни, ощущеніе и воля, хотя и безъ собственнаго сознанія: движенія реакціи на раздраженія являются признаками тѣхъ же психическихъ сопровождающихъ явленій, которыя въ самой развитой формѣ мы переживаемъ въ насъ самихъ.

наукѣ не приличествуетъ играть въ возможности,—она требуетъ фактовъ. Имѣются ли здѣсь таковые?

Я думаю, они во всякомъ случаѣ имѣются; только не надо конечно требовать демонстрированія душевной жизни растенія. Какъ для человѣка и животныхъ мы довольствуемся тѣмъ, что изъ подобія физическихъ жизненныхъ явленій заключаемъ о подобныхъ внутреннихъ явленіяхъ, такъ этимъ же должны мы довольствоваться и здѣсь. Принудительное доказательство вѣдь и тамъ невозможно; если кто находитъ заключеніе по аналогіи слишкомъ ненадежнымъ, то онъ не можетъ быть логически принужденъ признать существованіе душевной жизни и у инфузорій, червей, лягушекъ, кроликовъ. Но если здѣсь онъ безъ дальнихъ разсужденій допускаетъ этотъ родъ заключенія,—а вѣдь это дѣлаютъ всѣ,— то не понятно, почему такое заключеніе должно быть безъ дальнихъ разсужденій исключено по отношенію къ растеніямъ. Вѣдь въ видимыхъ явленіяхъ жизни растенія очевидно обнаруживаютъ далеко проходящее сходство съ животными: питаніе, ростъ, построеніе изъ клѣтокъ, какъ элементарныхъ образованій, размноженіе посредствомъ зародышей, отдѣляющихся отъ родительскаго организма, развитіе и смерть—являются общими растеніямъ и животнымъ; да и на обыкновенномъ языкѣ жизнь и смерть приписываются одинаково какъ животнымъ, такъ и растеніямъ. Почему однороднымъ видимымъ явленіямъ не могли бы отвѣчать подобныя невидимыя? Отрицаніе является по крайней мѣрѣ не само собой понятнымъ. Напротивъ, вмѣстѣ съ Фехнеромъ можно было бы сказать: подобно тому, какъ домъ существуетъ для обитателя, такъ живое тѣло существуетъ для души. Попытка смотрѣть на тѣло животнаго, на лошадь, или собаку, какъ на бездушныхъ автоматовъ (воззрѣніе, повторяемое за картезіанцами)—имѣетъ въ себѣ что-то въ высшей степени странное; такое тѣло безъ души представилось бы намъ даже страшнымъ, какъ привидѣніе. Неужели же мы должны считать понятнымъ само собой, что растенія просто пустые футляры?

На это дѣлается возраженіе: это просто неопредѣленная и шутливая аналогія.—Ну, такъ пусть точно укажутъ, чего недостаетъ этой аналогіи, чтобы сдѣлать позволительнымъ заключеніе о внутренней жизни. Съ какими функціями, съ какими признаками, которыхъ нѣтъ у растенія, связана внутренняя жизнь?—Указываютъ на отсутствіе *нервной системы и мозга*. Фехнеръ отвѣчаетъ: но

нервной системы нѣтъ вѣдь и у низшихъ животныхъ. Да и вообще заключеніе это никуда не годится; оно построено по схемѣ: лошади, собаки, кошки имѣютъ ноги и не могутъ двигаться безъ этихъ послѣднихъ,—слѣдовательно, существа не имѣющія ногъ не могутъ двигаться. Змѣи и черви опровергаютъ это заключеніе. Если они могутъ двигаться безъ ногъ, то и растенія могутъ обладать душевною жизнью безъ нервовъ.

Но, говоритъ невѣрующій, растеніямъ недостаетъ самопроизвольнаго движенія, наблюдаемаго нами у всѣхъ животныхъ.—Въ самомъ дѣлѣ? Развѣ растеніе не обращаетъ цвѣтовъ и листьевъ къ свѣту, развѣ оно не направляетъ корней въ ту сторону, гдѣ оно находитъ пищу, и стеблей туда, гдѣ имѣется опора? Развѣ ночью или во время дождя оно не свертываетъ своихъ цвѣтовъ и не раскрываетъ ихъ потомъ для солнечнаго сіянія? Развѣ зародыши нѣкоторыхъ растеній не двигаются свободно въ водѣ, въ то время какъ животныя на первой стадіи эмбріональнаго развитія не обнаруживаютъ еще ничего подобнаго свободной подвижности развитого животнаго?—Но, возразитъ противникъ, это не самопроизвольныя движенія, а механически обусловленныя реакціи на физическія воздѣйствія. Да; но развѣ въ предыдущемъ отдѣлѣ мы не согласились смотрѣть и на всѣ явленія въ животномъ тѣлѣ какъ на обусловленныя чисто-физически? Развѣ физіологи и матеріалистическіе философы не настаиваютъ именно на томъ, что и самопроизвольныя движенія животныхъ должны объясняться не изъ ощущеній и чувствъ, а пониматься какъ физически обусловленныя реакціи такого-то тѣла на такія-то раздраженія?

Конечно, отличія между животными и растеніями есть, и отрицать ихъ не слѣдуетъ; на высшихъ ступеняхъ развитія они выступаютъ довольно ясно. Кромѣ различія въ направленіи обмѣна веществъ, особенно выступаетъ одно различіе, отмѣчаемое *Вундтомъ*: въ построеніи растенія господствуетъ начало однородности и координаціи элементарныхъ организмовъ, въ то время какъ въ животномъ мірѣ—начало дифференцированія и подчиненія (System d. Philosophie, стр. 588). Съ этимъ очевидно стоитъ въ связи то, что выставляетъ на видъ *Фехнеръ*: растеніе развивается по направленію во-внѣ, стремится къ поверхности, тысячами листьевъ и цвѣтовъ ищетъ доступа къ свѣту и воздуху, между тѣмъ какъ стволъ, или стебель внутри дереве-

нѣетъ, или дѣлается совершенно пустымъ и сохраняется лишь настолько, насколько это необходимо для опоры. Животное же, напротивъ, замыкается отвнѣ кожей и волосами, чешуей и панциремъ, и развивается по направленію во внутрь, гдѣ развертываются жизненные органы и функціи; соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ ограничены нѣсколькими пунктами, а въ нервной системѣ централизировано и тѣснѣйшимъ образомъ связано все тѣло.

Но это различіе не есть доказательство противъ одушевленности вообще; оно можетъ быть истолковано и какъ указаніе на различіе внутренней жизни, на свойственную растеніямъ склонность къ рецептивности и децентрализированной экстенсивности, между тѣмъ какъ животная душевная жизнь обнаруживаетъ больше самопроизвольности и централизированной интенсивности. Фехнеръ находитъ здѣсь повтореніе различія между душою мужчины и женщины, только на высшей своей ступени оно безконечно усилено и углублено. Можно объ этомъ думать какъ угодно; въ концѣ концовъ вѣдь всѣ предпріятія, направленныя къ истолкованію внутренней жизни растенія по ея внѣшнимъ проявленіямъ, остаются попытками, сдѣланными на ощупь; при этомъ надо все-таки замѣтить, что съ толкованіемъ животной душевной жизни, особенно низшей, дѣло обстоитъ для насъ почти такъ же; что переживаетъ внутри какая-нибудь медуза, или что на душѣ у какой-нибудь личинки или бабочки, объ этомъ мы знаемъ въ сущности тоже немного. Но вотъ въ чемъ, какъ мнѣ кажется, Фехнеръ вполнѣ правъ: то же самое основаніе, которое побуждаетъ насъ здѣсь добавлять мысленно къ тѣлесной жизни, видимой нами, внутреннюю жизнь, невидимую нами,—имѣетъ силу и по отношенію ко всему міру органической жизни, а также и по отношенію къ растеніямъ. Если въ другихъ случаяхъ говорится: probatio incumbit affirmanti, то здѣсь можно было бы сказать: доказательство остается за тѣмъ, кто отрицаетъ право заключенія по аналогіи. Онъ долженъ показать, почему оно здѣсь не примѣнимо; иначе его отрицаніе будетъ произвольно *).

*) Произволъ въ обсужденіи этого вопроса очень явственно выступаетъ, наприм: у W. Volkmann'a (Lehrbuch der Psychologie I 99). Онъ находитъ распространеніе одушевленія на область растеній „нецѣлесообразнымъ". Хотя бы даже растеніямъ и нельзя было отказать въ извѣстныхъ болѣе отдаленныхъ ана-

При заключеніи этого разсужденія поднимается дальнѣйшій вопросъ: достигли ли мы конца, ограничивается ли параллелизмъ между физическими и психическими явленіями органическимъ міромъ? Или есть основаніе сказать вмѣстѣ съ названными выше философами: онъ безграниченъ; гдѣ только ни даны физическія явленія, вездѣ они являются указаніями на внутреннее бытіе.

Я укажу на нѣсколько фактовъ, которые могутъ показать по крайней мѣрѣ, что вопросъ этотъ не такъ нелѣпъ, какъ онъ кажется на первый взглядъ обыкновенному представленію. Органическія и неорганическія тѣла образуютъ собой не два отдѣльныхъ міра, а единое, связанное постояннымъ взаимодѣйствіемъ цѣлое. По субстанціи между ними вообще нѣтъ никакого различія; органическія тѣла построены изъ тѣхъ же составныхъ частей, изъ которыхъ состоятъ неорганическія. Углеродъ, азотъ, водородъ, кислородъ, изъ которыхъ состоитъ тѣло животныхъ, являются совершенно тѣми же, что и въ неорганическихъ соединеніяхъ. Организація есть слѣдовательно состояніе, въ которое можетъ вступать матерія, состояніе неустойчиваго равновѣсія, въ которомъ при постоянной формѣ части вещества безпрестанно мѣняются. Органическія тѣла постоянно выдѣляютъ вещества во внѣшній міръ и воспринимаютъ новыя. Въ болѣе или менѣе продолжительный промежутокъ времени происходитъ полный обмѣнъ вещества, новые элементы являются теперь носителями какъ органической, такъ и душевной жизни.—Далѣе: постоянно возникаютъ новыя животныя и растительныя тѣла. Пригоршня зеренъ, положенныхъ въ землю, даетъ четверикъ пшеницы; пара мышей, оставленныхъ съ пшеницей, въ короткое время превратитъ ее въ сотни живыхъ, ощущающихъ, одушевленныхъ животныхъ. Откуда являются души? Существовали онѣ гдѣ-нибудь прежде и

логіяхъ съ инстинктивными движеніями животныхъ, все-таки неувѣренность въ этой области внушаетъ намъ, что „лучше отказаться отъ отдаленныхъ аналогій, чѣмъ поступиться опредѣленностью понятія души". Какъ будто дѣло идетъ о томъ, чтобы во что бы то ни стало спасти „понятіе души", при образованіи котораго Гербартовская психологія во всякомъ случаѣ „имѣла въ виду только человѣка и наивысше организованныхъ животныхъ", вмѣсто того чтобы согласовать это понятіе съ фактами. Душа человѣка и животныхъ не пострадала бы вѣдь отъ одушевленія растеній,—пострадало бы только ложное понятіе.

теперь вошли въ готовыя тѣла? Или,—если такое представленіе является для естествоиспытателя слишкомъ отталкивающимъ,—произошли онѣ посредствомъ дѣленія души родителей? Конечно, это тоже странное и трудно осуществимое представленіе.

А откуда вообще явилась первая душевная жизнь? Новая біологія видитъ себя принужденной допустить, что органическая жизнь на землѣ имѣла свое первое начало, и что первыя образованія ея произошли изъ неорганической матеріи сами собой, при помощи самозарожденія. Откуда же, спрашивается, душевная жизнь? Является ли первое возбужденіе чувства въ первомъ кусочкѣ протоплазмы чѣмъ-то абсолютно новымъ, чего до тѣхъ поръ никоимъ образомъ не имѣлось въ дѣйствительности, на что не было даже ни малѣйшаго отдаленнаго намека? Это была бы, конечно, абсолютная «міровая загадка»; это было бы возникновеніе изъ ничего, которое въ самомъ дѣлѣ способно въ высшей степени поразить естествоиспытателя—едва ли менѣе, чѣмъ еслибъ онъ принужденъ былъ думать, что и сама протоплазма возникла изъ ничего. Но почему онъ не хочетъ и въ первомъ случаѣ отклонить немыслимое подобнымъ же образомъ, какъ онъ дѣлаетъ это во второмъ? Онъ допускаетъ, что органическія тѣла возникаютъ изъ элементовъ, существовавшихъ прежде: вступая въ новыя болѣе сложныя соединенія, они дѣлаются способными къ новымъ, поразительнымъ отправленіямъ. Почему онъ не дѣлаетъ того же близко лежащаго предположенія и для другой стороны: въ элементахъ существовала въ зачаточномъ состояніи также и внутренняя жизнь, выступающая передъ ними въ своемъ болѣе высокомъ развитіи лишь съ новыми образованіями. Въ самомъ дѣлѣ, гилозоизмъ является представленіемъ, почти непреодолимо навязывающимся современной біологіи. *Геккель* не заслуживаетъ порицанія за то, что онъ обладаетъ мужествомъ признавать его необходимымъ предположеніемъ. И *Бюхнеръ* принялъ это представленіе. Онъ допускаетъ, что «матеріи присущи не только физическія силы, но и духовныя, и эти послѣднія проявляются всюду, гдѣ встрѣчаются необходимыя къ тому условія» (стр. 66).

Но, скажутъ, развѣ не остается немыслимымъ, чтобы мертвая, инертная матерія была носительницей душевной жизни? И развѣ не отсутствуетъ здѣсь именно то, что, согласно съ изложеннымъ выше, одно только и уполномочиваетъ насъ заключить о внутренней жизни,—подобіе физическихъ явленій съ явленіями на-

шего собственнаго тѣла? Развѣ не отсутствуетъ здѣсь всякая самопроизвольная, извнутри вырывающаяся подвижность?

Мнѣ кажется, что немыслимость эту мы создали себѣ прежде всего сами, — именно, благодаря произвольно образованному понятію матеріи. Построивши матерію, какъ аггрегатъ атомовъ, абсолютно твердыхъ и инертныхъ кусочковъ, не обладающихъ никакими внутренними опредѣленіями и способныхъ къ движенію только отъ толчка и давленія, мы находимъ потомъ немыслимымъ, что она имѣетъ внутреннія опредѣленія и движется сама собою извнутри. Но что же принуждаетъ насъ именно къ такому построенію этого понятія? Вовсе не факты. Эти послѣдніе не обнаруживаютъ ничего подобнаго тѣмъ абсолютно неподвижнымъ, инертнымъ, пассивнымъ атомамъ, ожидающимъ толчка извнѣ; они показываютъ намъ только части матеріи съ самопроизвольною подвижностью, исходящей извнутри, хотя и не изолированной, а стоящей въ отношеніи съ окружающею средой. Капля воды падаетъ на землю; что толкаетъ, или притягиваетъ ее? Тяжесть или законъ тяготѣнія. Но вѣдь это же не что иное какъ послѣдующая формулировка образа ея дѣйствія. При паденіи она принимаетъ форму шара; что принуждаетъ части ея принимать такое расположеніе? Она падаетъ на камень и расплывается по его поверхности, или проникаетъ въ мельчайшія щели его структуры; неужели она должна быть принуждена къ этому извнѣ? Температура падаетъ ниже нуля, частицы нашей капли располагаются въ форму изящнаго ледяного цвѣтка; вталкиваются онѣ въ эту форму какой-нибудь внѣшнею силой? Мы по крайней мѣрѣ не видимъ ничего такого; напротивъ, онѣ совершенно самопроизвольно распредѣляются по этой схемѣ и точно такъ же самопроизвольно возвращаются въ жидкое состояніе, когда температура повышается. Или онѣ приходятъ въ соприкосновеніе съ кускомъ желѣза; послѣднее скоро покрывается желтымъ налетомъ ржавчины; ея элементы выдѣляются изъ своего прежняго соединенія и, соединяясь съ кислородомъ и водородомъ воды, образуютъ новое тѣло, водную окись желѣза. И здѣсь не видно рѣшительно никакой внѣшней принуждающей силы. Химики говорятъ о притяженіи — слово со времени Ньютона обычное и для физиковъ. Такимъ образомъ какъ бы сами факты принуждаютъ даже самыхъ строптивыхъ и иначе думающихъ къ ихъ признанію — по крайней мѣрѣ на словахъ.

Итакъ, всюду самопроизвольная подвижность; та мертвая инерт-

ная матерія, движимая только посредствомъ толчка, есть призракъ, обязанный своимъ существованіемъ не наблюденію, а отвлеченному умозрѣнію. Онъ ведетъ свое начало изъ аристотелевско-схоластической философіи, которая, выдѣливши начисто всякую силу или форму, оставила матерію какъ нѣчто безусловно пассивное. Отсюда то же самое у Декарта, которому это представлялось удобнымъ для его чисто-математической конструкціи: матерія безо всякаго внутренняго опредѣленія—чистая res extensa, единственное опредѣленіе которой состоитъ въ протяженіи. Новѣйшее естествознаніе вовсе не знаетъ уже этой абсолютно-мертвой и инертной сущности. Его молекулы и атомы суть образованія величайшей внутренней сложности и подвижности. Сотни и тысячи атомовъ связаны въ молекулѣ въ одну систему, сохраняющую во взаимномъ движеніи ея частей болѣе или менѣе прочное равновѣсіе, сотрясаемую одновременно другими движеніями,—то такими, которыя представляются на наше ощущеніе какъ свѣтъ и теплота, то такими, которыя проявляются въ явленіяхъ электрическихъ,—систему, стоящую наконецъ въ постоянномъ взаимодѣйствіи какъ съ ближайшей окружающею средой, такъ и съ отдаленнѣйшимъ міромъ неподвижныхъ звѣздъ. Является ли теперь безсмысленнымъ вопросъ: не отвѣчаетъ ли этой удивительной игрѣ физическихъ силъ и движеній какая-нибудь игра внутреннихъ явленій, родственная той, которая сопровождаетъ игру частей въ органическомъ тѣлѣ? Не являются ли въ концѣ-концовъ тѣ притяженіе и отталкиваніе, о которыхъ говорятъ физика и химія, чѣмъ-то большимъ, чѣмъ простое слово, не находится ли доля истины въ воззрѣніи стараго Эмпедокла, что любовь и вражда есть движущія силы во всѣхъ вещахъ? Конечно, не любовь и вражда, какъ ощущаютъ ихъ люди и животныя, но все же въ концѣ концовъ нѣчто родственное, какое-нибудь возбужденіе, подобное внутреннему влеченію.

Замѣчательно, что эта мысль, къ которой философы всегда обнаруживали склонность, и притомъ не только одни фантастическіе мечтатели, но даже и столь осмотрительные люди, какъ Спиноза и Лейбницъ, какъ Фехнеръ и Лотце, а среди живущихъ Вундтъ,—все мыслители, которыхъ нельзя упрекнуть въ нерасположеніи къ естественно-научному механическому пониманію вещей,—замѣчательно, что мысль эта начинаетъ въ послѣднее время

завоевывать себѣ поле и среди естествоиспытателей. Да будетъ позволено свобщить въ пользу этого нѣсколько свидѣтельствъ.

Въ своемъ богатомъ мыслями трактатѣ о предѣлахъ естественно-научнаго познанія (отпечатано въ прибавленіи къ механико-физіологической теоріи ученія о происхожденіи видовъ, 1884) ботаникъ *Э. Ф. Нэгели* рѣшительно высказывается за мысль о всеобщемъ одушевленіи. Онъ разсуждаетъ, что, подобно тому какъ нѣтъ абсолютной пропасти между органической и неорганической матеріями, такъ нѣтъ ея и между одушевленными и неодушевленными тѣлами; естествоиспытатель не можетъ поступить иначе, какъ предположить, что то, что является въ болѣе запутанныхъ образованіяхъ, заложено въ элементахъ. Аналогія въ ряду физическихъ явленій дѣлаетъ подобное толкованіе необходимымъ и въ примѣненіи къ внутреннимъ явленіямъ. «Съ движеніями раздраженія въ высшемъ мірѣ животныхъ ясно связано ощущеніе. Мы должны признать послѣднее и за остальнымъ міромъ животныхъ и не имѣемъ никакого основанія отрицать его у растеній и неорганическихъ тѣлъ. Ощущеніе поставляетъ насъ въ состояніе удовольствія или неудовольствія. Вообще чувство удовольствія возникаетъ въ томъ случаѣ, когда естественнымъ побужденіямъ дается удовлетвореніе, чувство же неудовольствія,—когда въ такомъ удовлетвореніи отказывается. Такъ какъ всѣ матеріальныя явленія слагаются изъ движеній молекулъ и элементарныхъ атомовъ, то удовольствіе и неудовольствіе должны имѣть свое сѣдалище въ этихъ мельчайшахъ частицахъ. Ощущеніе есть свойство бѣлковой молекулы, и если оно присуще этой послѣдней, то мы должны признать его и за молекулами остальныхъ веществъ. Если молекулы обладаютъ чѣмъ-нибудь такимъ, что, хотя бы очень отдаленно, было родственно ощущенію, то это должно быть удовольствіе, когда онѣ могутъ слѣдовать притяженію и отталкиванію, ихъ склонности и нерасположенію;—неудовольствіе, когда онѣ принуждаются къ противоположному движенію. Такимъ образомъ одна и та же духовная связь переплетается черезъ всѣ матеріальныя явленія. Человѣческій духъ есть не что иное какъ высшее развитіе духовныхъ явленій на нашей землѣ, всюду оживляющихъ и двигающихъ природу».

Ту же мысль высказываетъ *Фр. Цельнеръ*. Въ главѣ объ общихъ свойствахъ матеріи (въ сочиненіи о кометахъ, 3 изд. стр. 105 и слѣд.) онъ разбираетъ предположенія, необходимыя для

постижимости природы. Онъ находитъ, что ощущенія ставятъ насъ передъ альтернативой—«или отказаться навсегда отъ постижимости ихъ, или увеличить гипотетически число общихъ свойствъ матеріи на одно такое, которое ставитъ простѣйшія и элементарнѣйшія явленія природы подъ одинъ закономѣрно связанный съ нимъ процессъ ощущеній». Онъ находитъ, что ограничиваніе способности ощущенія болѣе организованной матеріей есть просто слѣдствіе того, что матеріалъ нашей индукціи слишкомъ недостаточенъ: «Еслибы мы были въ состояніи, при помощи болѣе тонко образованныхъ органовъ ощущенія, наблюдать группообразно распредѣленныя молекулярныя движенія какого-нибудь кристалла, получающаго въ какомъ - нибудь мѣстѣ сильное поврежденіе, то мы отказались бы вѣроятно отъ нашего сужденія, что движенія его происходятъ безъ одновременнаго возбужденія ощущеній, какъ отъ не рѣшеннаго, или во всякомъ случаѣ очень гипотетичнаго». Онъ развиваетъ эту мысль далѣе такимъ образомъ: «Всѣ дѣйствія естественныхъ существъ опредѣляются ощущеніемъ удовольствія и неудовольствія, и притомъ такъ, что движенія внутри какой-нибудь одной замкнутой области явленій происходятъ такимъ образомъ, будто они преслѣдуютъ безсознательную цѣль сведенія на минимумъ суммы ощущеній неудовольствія». Во всѣхъ матеріальныхъ явленіяхъ происходитъ или превращеніе силы напряженія въ силу живую, или же обратное. Если допустить, что первое связано съ удовольствіемъ, а второе съ неудовольствіемъ, то уменьшеніе неудовольствія имѣло бы мѣсто въ томъ случаѣ, когда бы внутри какой-нибудь подвижной системы число столкновеній было сведено на минимумъ; и слѣдовательно въ эту сторону должна быть направлена тенденція, если ощущенія должны имѣть практическое значеніе.

Съ естественно-научной стороны наталкиваетъ на это воззрѣніе то обстоятельство, что органическій и неорганическій міры нельзя разорвать другъ отъ друга: они образуютъ собою единую природу. Съ тѣхъ поръ какъ біологія отвергла жизненную силу какъ особое начало, привходящее въ органическихъ тѣлахъ къ физическимъ силамъ, жизнь проникла до элементарныхъ образованій, изъ которыхъ состоитъ организмъ. Между дѣятельностями обѣихъ формъ тѣлеснаго міра теперь нѣтъ болѣе никакого принципіальнаго различія. Въ концѣ концовъ это однѣ и тѣ же силы, дѣйствующія какъ въ неорганическихъ тѣлахъ, такъ и въ орга-

ническихъ, съ тою только разницей, что въ послѣднихъ онѣ выступаютъ въ сочетаніи, въ высшей степени своеобразномъ и сложномъ. И въ формѣ ихъ дѣятельности нѣтъ никакого различія: всѣ тѣла приводятся въ движеніе внутренними силами, но по внѣшнему поводу. Въ органическихъ тѣлахъ, благодаря различію между импульсомъ и дѣйствіемъ, мы обыкновенно выставляемъ на первый планъ болѣе внутреннія силы, въ неорганическихъ же напротивъ внѣшній поводъ. Но по существу нѣтъ никакого различія: если раздраженіе слухового нерва побуждаетъ животное къ вспрыгиванію, то это такое же механическое дѣйствіе физическихъ причинъ, какъ и то, когда одинъ движущійся билліардный шаръ съ помощью толчка приводитъ въ движеніе другой. Если теперь движенія въ одномъ случаѣ сопровождаются явленіями ощущенія, то непонятно, почему этого не можетъ быть и въ другомъ случаѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, только старый предразсудокъ мѣшаетъ многимъ физикамъ видѣть это. Дю-Буа-Реймонъ съ очень большой рѣшительностью отвергаетъ жизненную силу. Къ частицамъ вещества въ организмахъ не присоединяется никакихъ новыхъ силъ; старыя силы исключительно дѣйствуютъ и здѣсь. Поэтому «раздѣленіе на такъ-называемый органическій и неорганическій міры совершенно произвольно. Тѣ, которые стремятся сохранить это раздѣленіе, которые проповѣдуютъ лжеученіе о жизненной силѣ,—подъ какой бы то ни было формой, какъ бы обманчиво ни было оно замаскировано,—такія головы (онѣ могутъ быть увѣрены въ этомъ) никогда не проникали до предѣловъ нашего познанія *). Мнѣ кажется, мы не будемъ несправедливы къ знаменитому физіологу, если скажемъ, что границы нашего естественно-научнаго познанія вовсе не лежатъ еще тамъ, гдѣ онъ ихъ устанавливаетъ своимъ ignorabimus. Если онъ правъ, утверждая, что въ живыхъ тѣлахъ не привходятъ никакія новыя силы, то онъ неправъ, утверждая, что въ первомъ ощущеніи какого-нибудь животнаго тѣла вступилъ въ дѣйствительность абсолютно новый, до тѣхъ поръ неслыханный элементъ.

Къ натурфилософскому созерцанію присоединяется, какъ второй мотивъ, наводящій въ наше время на мысль о всеодушевленіи, гносеологическое соображеніе, которое начало мало-помалу подрывать старый наивный реализмъ и въ кругу физиковъ

*) Du-Bois-Reymond, Reden, II, 17.

Разъ тѣла суть явленія, представленія дѣйствительности въ нашей чувствительности, которыя, какъ таковыя, имѣютъ не абсолютное, а относительное существованіе, то поднимается вопросъ: что есть само по себѣ то, что является? Или ему присуще лишь относительное существованіе? Или тѣлесный міръ есть чистая фантасмагорія въ моемъ сознаніи? Этого никто никогда не думалъ и никто никогда не будетъ думать. Слѣдовательно то, что является намъ какъ тѣло, должно также быть и чѣмъ-то самимъ по себѣ. Что же это такое само по себѣ?—Но по крайней мѣрѣ на одномъ пунктѣ мы знаемъ это: всякій знаетъ о себѣ самомъ, что онъ такое, помимо того, что онъ является другимъ, а также и себѣ самому, какъ органическое тѣло: онъ знаетъ о себѣ какъ о чувствующемъ, хотящемъ, ощущающемъ, мыслящемъ существѣ. И это есть то, что онъ называетъ своимъ собственнымъ *я*. И вотъ съ этой точки зрѣнія онъ истолковываетъ міръ внѣ себя: одинаковыя явленія указываютъ на одинаковое внутреннее бытіе. Всякому тѣлу, представляющему собой подобнымъ образомъ относительно замкнутую въ самое себя систему явленій и дѣятельностей, онъ приписываетъ подобную, относительно замкнутую въ самое себя внутреннюю жизнь: человѣку, животному всѣ приписываютъ душу. Философъ видитъ, что останавливаться здѣсь нѣтъ никакого основанія, даже никакой возможности, ибо утвержденіе: извѣстныя вещи—просто тѣла, ведетъ именно къ той невыносимой точкѣ зрѣнія иллюзіонизма. Онъ обладаетъ въ то же время мужествомъ, чтобы сказать парадоксъ: всѣ тѣла одушевлены,—omnia quamvis diversis gradibus animata. Растеніе есть живое существо, слѣдовательно—психофизическая система; клѣтка есть въ извѣстномъ смыслѣ самостоятельное живое существо, слѣдовательно по отношенію къ ней будетъ имѣть силу то же самое; молекула есть относительно замкнутая въ себя система тѣлесныхъ явленій, множественность частей въ тѣснѣйшемъ отношеніи, въ разнообразномъ движеніи одна относительно другой и въ то же время цѣльная совокупность по отношенію къ окружающей средѣ: и эту игру тѣлесныхъ явленій также надо будетъ понимать какъ указаніе на игру внутреннихъ явленій. Мы не можемъ представить себѣ этого внутренняго міра in concreto, но мы построяемъ его въ схематическомъ очеркѣ какъ одинаково протяженный съ физическимъ міромъ.

Я коснусь здѣсь еще одного вопроса, къ которому мы возвратимся потомъ съ другой стороны: существуетъ ли, подобно низшей, объемлемой душевной жизни, также и высшая, болѣе объемлющая душевная жизнь, чѣмъ та, которую переживаемъ мы? Подобно тому, какъ наше тѣло объемлетъ клѣтки какъ элементарные организмы, такъ мы допускаемъ, что наша душевная жизнь объемлетъ внутреннюю жизнь элементарныхъ образованій, включая ее въ связь своего сознательнаго и безсознательнаго состава. Наше тѣло въ свою очередь есть часть высшаго единства, есть членъ совокупной жизни нашей планеты, а вмѣстѣ съ этой послѣдней оно включено членомъ въ еще болѣе объемлющую космическую систему и наконецъ включено во вселенную. Включена ли и наша душевная жизнь въ какое-нибудь высшее единство, въ какую-нибудь болѣе объемлющую систему сознанія? Являются ли отдѣльныя небесныя тѣла (если остановиться прежде всего на этомъ) носителями единой внутренней жизни? Звѣзды, земля—одушевленныя существа или нѣтъ? Поэты говорятъ о духѣ земли; есть ли это нѣчто болѣе чѣмъ поэтическая метафора? Греческіе философы, въ томъ числѣ Платонъ и Аристотель, говорятъ о душахъ звѣздъ: что это—послѣднее отраженіе грезъ дѣтской фантазіи, или нѣчто болѣе? *).

Было бы дерзкимъ неразуміемъ толковать объ этихъ вещахъ въ догматическихъ формулахъ и доказательствахъ. Мнѣ кажется однако, что и не болѣе умѣстенъ отрицательный догматизмъ. Кто знаетъ землю только по глобусу, какъ шаръ изъ папки, или по книгѣ, какъ большой комокъ съ раскаленно-жидкимъ содержимымъ и съ тонкой твердою корой, тому конечно уже самый вопросъ покажется смѣшнымъ и нелѣпымъ. Кто напротивъ того живетъ въ самой дѣйствительности, тому, если онъ хоть немножко обладаетъ фантазіей, не покажется черезчуръ ужъ страннымъ представить себѣ землю какъ громадное оживленное существо

*) Впрочемъ кажется, что между земнымъ духомъ въ Гетевской могучей трагедіи, охватывающей собой небо, землю и подземное царство, и звѣздными духами греческой философіи существуетъ и историческая связь; она происходитъ черезъ посредство фантастическихъ космологическихъ умозрѣній натурфилософовъ XVI-го столѣтія, какъ Парацельсъ, Агриппа Неттесгеймскій, отъ которыхъ Гетевскій Фаустъ заимствуетъ астральныхъ духовъ и все магически-спиритуалистическое воззрѣніе на природу, или раздѣляетъ его съ ними, какъ ихъ современникъ.

Фехнеръ живетъ въ этой мысли. Все въ новыхъ и новыхъ оборотахъ вызываетъ онъ своихъ современниковъ возстать наконецъ отъ сна и посмотрѣть на вещи ясными глазами: развѣ не живетъ земля дѣйствительно совокупно-общею жизнью? Развѣ всѣ ея части, жидкое содержимое и твердая кора, океанъ и воздушная атмосфера не сомкнуты въ одно великое цѣлое, которое во всѣхъ своихъ частяхъ движется разнообразно и все же гармонично? Приливъ и отливъ, день и ночь, лѣто и зима—развѣ это не жизненные ритмы, подобные тѣмъ, которые переживаетъ единичная жизнь,—или, скорѣе, развѣ животныя и растенія съ ихъ малыми ритмическими явленіями жизни не принимаютъ участія въ великой жизни земли? въ ихъ снѣ и бодрствованіи, цвѣтеніи и увяданіи, въ возникновеніи и прехожденіи не отражается развѣ жизнь земли? Вѣдь земля есть не просто лишь точка опоры, на которой живыя существа—подобно зернамъ на току—встрѣчаются случайно, а она есть материнское лоно, изъ котораго они возникаютъ. Животный и растительный міръ—продукты земли, они остаются членами и органами ея жизни такъ же, какъ клѣтки остаются членами и органами тѣла. Геологъ конструируетъ исторію земли, руководствуясь слѣдами органическихъ существъ, производимыхъ ею въ каждую отдѣльную эпоху; географъ описываетъ землю при помощи характернѣйшихъ жизненныхъ формъ каждой зоны; онѣ опредѣляютъ собой впечатлѣніе, производимое ею на душу, и въ немалой степени также и ея форму; ихъ жизнь есть частичный процессъ совокупно-общей жизни; матерія течетъ постояннымъ токомъ черезъ органическія тѣла. Какимъ образомъ существо, производящее всѣ живущія и одушевленныя существа и лелѣющее ихъ въ себѣ какъ части своей жизни,—какъ можетъ такое существо само не быть живымъ и одушевленнымъ?

Конечно, на чувство, которое не открыто для живой дѣятельности вещей, такого рода соображенія не произведутъ большаго впечатлѣнія. Оно скажетъ: покажи мнѣ мозгъ и нервы земли, тогда я повѣрю и въ ея душу. Итакъ, еслибы земное тѣло кромѣ мозговъ всѣхъ животныхъ имѣло еще особый мозгъ про себя, и глаза, и уши, и сердце, и желудокъ, и руки, и ноги, и кожу, и волосы, тогда ты дѣйствительно счелъ бы его за одушевленное существо? Но посмотри, какой нелѣпою вещью была бы земля въ этомъ видѣ: животному нужны ротъ и желудокъ, но землѣ, какъ цѣлому, они не нужны, ибо она не имѣетъ надобности прини-

мать въ себя вещества извнѣ; животное нуждается въ глазахъ и ушахъ, чтобы охотиться за добычей и увертываться отъ преслѣдователя, но земля не преслѣдуетъ и не бываетъ преслѣдуема; животному нужны мозгъ и нервы, чтобы примѣнять свои движенія къ окружающей средѣ, земля же находитъ свой путь черезъ вселенную безъ такой помощи.

Но, скажешь ты, ея движеніе обусловлено вѣдь очевидно чисто-физически, въ однообразномъ круговоротѣ она слѣдуетъ закону тяжести. А что лучшее могла бы она сдѣлать, какое движеніе было бы цѣлесообразнѣе для пріобрѣтенія того, что ей нужно, т.-е. свѣта и теплоты въ различной мѣрѣ и ритмической смѣнѣ, которыя ей требуются для того, чтобы развивать свою своеобразную жизнь и достигать зрѣлости? Или она должна была бы, подобно животному, двигаться то туда, то сюда, а въ промежуткахъ между этимъ лежать неподвижной? Итакъ, не предписывай же ей того, что противно ея природѣ и ея космическому положенію. Для нея достаточно вѣдь и разнообразно преломляемаго движенія на ея поверхности: движенія въ воздухѣ и водѣ, въ животныхъ и растительныхъ тѣлахъ. Свои же отношенія къ внѣшнему міру она урегулировала наилучшимъ и самымъ цѣлесообразнымъ образомъ. — Или можетъ быть закономѣрность движенія, какъ таковая, исключаетъ допущеніе, что такъ движущееся есть носитель явленій сознанія? Ну, въ такомъ случаѣ, для нашихъ физіологовъ, и особенно для матеріалистическихъ философовъ между ними, вообще не существуетъ никакихъ одушевленныхъ тѣлъ; вѣдь они же такъ упорно настаиваютъ на томъ, что всѣ жизненныя явленія должны быть сведены на естественно-закономѣрное движеніе мельчайшихъ частей.

Однако я отказываюсь отъ дальнѣйшаго развитія этихъ вещей. Тотъ кто пожелаетъ предаться имъ, найдетъ у Фехнера въ «Zend-Avesta» остроумное и глубокомысленное руководство. Здѣсь все въ новыхъ и новыхъ оборотахъ земля представляется передъ глазами читателя, какъ единое существо, въ которомъ, подобно тому какъ и во всякомъ органическомъ тѣлѣ, множественность и единство проникаютъ и обусловливаютъ другъ друга. «Земля есть существо, которое въ своихъ формѣ и веществахъ, въ отношеніяхъ цѣли и дѣйствія единообразно связано въ единое цѣлое, которое въ индивидуальной своеобразности своей завершено въ самомъ себѣ; существо, вращающееся въ себѣ и относительно самостоятельно

противостоящее подобнымъ, но не одинаковымъ существамъ; существо, которое по побужденію внѣшняго міра и соопредѣленности съ нимъ развивается изъ самого себя; которое изъ своей собственной полноты и творческой силы въ неистощимомъ разнообразіи раждаетъ частью закономѣрно возвращающіяся, частью недоступныя вычисленію новыя дѣйствія; существо, которое, проходя черезъ внѣшнее принужденіе, развиваетъ игру внутренней свободы; которое—такъ же, какъ наше тѣло—мѣняется въ частномъ, но остается постояннымъ въ цѣломъ. Или, скорѣе, не только лишь такъ же, а несказанно болѣе; она есть вполнѣ все то, въ чемъ наше тѣло является лишь членомъ; она есть постоянно то, чѣмъ наше тѣло является лишь мимоходомъ; она относится къ нему какъ цѣлое дерево относится къ отдѣльному стеблю, какъ постоянное тѣло къ преходящему небольшому органу» (Zend-Avesta, I, 179).

Что эти идеи не входятъ въ составъ нашего научнаго познанія, это конечно не тайна и для Фехнера. Мы не можемъ представить органическую жизнь какой-нибудь планеты, какъ жизнь растенія, или описать ея внутреннюю жизнь, какъ жизнь человѣка. Для насъ остаются лишь неопредѣленныя схемы представленія, объять которыя когда-нибудь въ прочныя понятія, или наполнить ихъ конкретными созерцаніями мы не имѣемъ никакой надежды. Для собственно научной работы здѣсь нѣтъ почвы. Однако онѣ даютъ намъ одно: онѣ напоминаютъ намъ о томъ, что астрономически-физическое созерцаніе не есть последнее и высшее созерцаніе вещей вообще, хотя бы оно и было послѣднимъ доступнымъ проведенію въ научной работѣ. Извѣстнымъ образомъ онѣ пригодны и для того, чтобы перекинуть мостъ между научнымъ созерцаніемъ и религіознымъ. Вѣдь, естественно, если небесныя тѣла, какъ таковыя, суть носители единой душевной жизни, въ которой душевная жизнь всѣхъ частичныхъ существъ исчезаетъ какъ моментъ, то мы не остановимся на этомъ, а представимъ себѣ и ихъ самихъ членами еще большаго цѣлаго, космической жизни вселенной. Старинная мысль о міровой душѣ есть вершина всего этого міросозерцанія: каждая тѣлесная система есть носитель или тѣло внутренней жизни, система міра есть тѣло или явленіе Бога. Знаніе не достигаетъ его; вѣра опредѣляетъ его сущность въ наглядныхъ символахъ; однако же это созерцаніе

устраняетъ отрицательный догматизмъ чисто-физическаго міровоззрѣнія.

Таково было и намѣреніе *Канта*. Объявляя природу явленіемъ, онъ хотѣлъ открыть путь вѣрѣ въ сверхъестественное существо, являющееся въ природѣ. Но онъ пренебрегъ срединными ступенями, онъ не пожелалъ опираться на данное; его рѣзкое противопоставленіе явленія и вещи въ себѣ совершенно разрушаетъ мостъ между знаніемъ и вѣрой. *Фехнеръ* созидаетъ его снова; онъ исходитъ изъ ближайшаго и извѣстнѣйшаго, изъ *я* и его двойственнаго вида—души и тѣла, чтобы, постоянно поднимаясь, идти къ высшему и отдаленнѣйшему.

Таковы были бы послѣдствія, къ которымъ приводитъ параллелистическая теорія отношенія физическаго и психическаго. И этимъ могло бы быть побѣждено матеріалистическое міровоззрѣніе,—побѣждено, конечно, не въ томъ смыслѣ, что оно оказалось бы совершенно ложно и безосновательно; оно, безъ сомнѣнія, не таково; его требованіе, чтобы все дѣйствительное было представляемо физически, вполнѣ основательно, и только-что изложенное воззрѣніе вполнѣ удовлетворяетъ этому требованію; для физика необходимо предполагать весь міръ какъ физическую связь, объемлющую всю дѣйствительность. Побѣжденъ же матеріализмъ въ томъ смыслѣ, что онъ представляется намъ теперь какъ одностороннее созерцаніе дѣйствительности, способное къ пополненію и нуждающееся въ немъ: всякая тѣлесная дѣйствительность всегда и вездѣ есть указаніе на внутренній міръ, родственный тому, который мы переживаемъ въ насъ самихъ. И во всякомъ случаѣ мы теперь скажемъ: во внутреннемъ мірѣ, который, правда, данъ намъ непосредственно лишь на одномъ пунктѣ, въ самосознаніи, за предѣлами котораго мы постигаемъ его только путемъ толкованія, всегда неувѣреннаго, а за предѣлами животнаго міра—только путемъ схематизирующаго построенія и идеализирующей символики,—во внутреннемъ мірѣ намъ обнаруживается природа дѣйствительнаго, какъ оно есть само по себѣ; тѣлесный міръ есть въ сущности случайный видъ, неадэкватное представленіе дѣйствительности въ нашей чувственности.

Это есть основное воззрѣніе *идеализма*. Со временъ Платона и вплоть до нашего времени оно характеризуется двумя положеніями: тѣлесный міръ есть явленіе; то, что является въ немъ, есть нѣчто родственное нашей внутренней жизни.

Въ чемъ лежитъ основаніе того, что это воззрѣніе, такъ обычное для философовъ, является для обыкновеннаго представленія столь чуждымъ и невѣроятнымъ?

Ближайшее основаніе этого, безъ сомнѣнія, то, что обыкновенное представленіе находится подъ властью чувственнаго созерцанія. Дѣйствительно только то, что видно; чего не видно, того нѣтъ. Вотъ схема, по которой всюду дѣлается заключеніе. Такъ и здѣсь: мы видимъ внѣшнюю сторону, внутренней стороны мы не видимъ, мы должны добавлять ее мысленно. Поскольку заключеніе навязывается намъ фактами, мы дѣлаемъ его; тамъ же, гдѣ къ продолженію выводовъ побуждаютъ одни лишь отвлеченныя соображенія, обыкновенное мышленіе тотчасъ же выпускаетъ изъ рукъ нить. Требованіе мыслить далѣе за предѣлы даннаго, въ томъ же направленіи, которое намѣчено ему самимъ даннымъ,—это требованіе инстинктивно отклоняется имъ, какъ фантастическая, нарушающая спокойствіе, неумѣстность.

Къ этой инертности мысли присоединяются однако потомъ и положительныя препятствія, затрудняющія дорогу къ идеалистическому воззрѣнію. Это прежде всего ложныя представленія о сущности и метафизическомъ строѣ душевной жизни. Оба слѣдующіе ниже отдѣла имѣютъ въ виду попытаться устранить ихъ.

6. О сущности души. Интеллектуалистическая и волюнтаристическая психологія. Безсознательное.

Пониманіе сущности души въ обыкновенномъ представленіи страдаетъ двойнымъ недостаткомъ: оно имѣетъ ложное представленіе 1) о *метафизическомъ строѣ* сущности души, 2) о *феноменологическомъ содержаніи* душевной жизни. Я разберу сначала второй пунктъ.

Въ самосознаніи передъ нами выступаютъ два рода явленій: *представленія* и *возбужденія воли*; согласно съ этимъ мы приписываемъ душѣ двѣ стороны: *умъ* и *волю*. Выраженіями дѣятельности ума мы считаемъ ощущеніе, воспріятіе, представленіе, мышленіе, выраженіями волевой сферы—стремленіе, побужденіе, желаніе, хотѣніе, дѣйствіе съ сопровождающими его возбужденіями чувства.

Въ нѣмецкой психологіи вмѣсто дѣленія на двѣ части сдѣлалось обычнымъ трехчастное дѣленіе: мышленіе, чувствованіе и хотѣніе,—какъ мнѣ кажется, не къ выгодѣ пониманія душев-

ныхъ вещей. Здѣсь не мѣсто входить подробнѣе въ это дѣло; я замѣчу только, что отдѣленіе другъ отъ друга чувствованія и хотѣнія представляетъ собой невозможную вещь. На примитивной стадіи развитія они составляютъ одно: нѣтъ чувства, которое не было бы въ то же время волевымъ побужденіемъ, и нѣтъ возбужденія воли, которое приходило бы въ сознаніе не облеченнымъ въ чувство. Только на высшей ступени развитія душевной жизни, въ человѣкѣ, происходитъ въ извѣстной степени отдѣленіе чувства отъ воли; эстетическія чувства являются почти безъ момента волевого побужденія; это—чистыя чувства настроенія безъ импульса, и до извѣстной степени здѣсь бываетъ также и волевое опредѣленіе безъ возбужденія чувства; разумная воля можетъ опредѣлять дѣятельность мыслями о цѣли, безъ непосредственныхъ чувственныхъ побужденій и даже вопреки имъ.

Если мы принципіально удержимъ двухчастное дѣленіе, тогда поднимается дальнѣйшій вопросъ: какъ относятся другъ къ другу обѣ эти стороны душевной жизни? Одинаково ли онѣ первоначальны, или же на одну изъ ниаъ слѣдуетъ смотрѣть какъ на первичную, коренную дѣятельность, къ которой другая примыкаетъ какъ вторичное развитіе? Для обыкновеннаго представленія ближе всего такое пониманіе, что представленіе есть первая и собственно характеристическая функція души, что чувство и желаніе, напротивъ того, являются какъ нѣчто случайное и вторичное, встрѣчающееся тамъ и здѣсь какъ побочное дѣйствіе хода представленій: что представленіе обозначитъ какъ хорошее или дурное, то воля начинаетъ затѣмъ желать или избѣгать.— И психологія нерѣдко исходитъ изъ этого же воззрѣнія; я навозу его *интеллектуалистическимъ*. *Гербартъ* развилъ его систематически. Его психологія представляетъ собой попытку вывести всѣ явленія сознанія изъ представленій и ихъ отношеній. Представленія являются для него первичными элементами душевной жизни: они, подобно элементамъ тѣлеснаго міра, устойчивы, взаимно притягиваются и отталкиваются, тѣснятъ другъ друга и соединяются между собой. Задача психологіи состоитъ для него въ томъ, чтобы формулировать законы движенія представленій и объяснить изъ нихъ всѣ остальныя явленія.

Въ новѣйшее время психологія все болѣе и болѣе склоняется къ тому, чтобы разсматривать волю какъ первичную и основ-

ную сторону душевной жизни, умъ же, напротивъ,—какъ вторичное развитіе. *Шопенгауэръ* стоитъ во главѣ этого направленія. Онъ видитъ въ волѣ основную душевную функцію, которая не можетъ быть выведена изъ представленія, но, наоборотъ, первоначально выступаетъ вообще безъ представленія или ума, какъ слѣпое стремленіе или влеченіе, и лишь съ увеличивающимся развитіемъ вырабатываетъ себѣ умъ въ качествѣ орудія *).

Для меня нѣтъ никакого сомнѣнія, что Шопенгауэръ со своей поразительной силой яснаго и глубоко проникающаго созерцанія является здѣсь лучшимъ руководителемъ, чѣмъ пронизывающее остроуміе Гербарта, направленное на анализъ и синтезъ понятій. Только до тѣхъ поръ, пока имѣются въ виду исключительно явленія въ развитомъ человѣческомъ сознаніи, можетъ казаться, будто представленіе есть собственное содержаніе душев-

---

*) *Шопенгауэръ* развиваетъ этотъ основной догматъ своей философіи во второй книгѣ своего главнаго сочиненія; это геніальная интуиція его юности, проведеніе которой черезъ всѣ области дѣйствительности составляетъ собственное содержаніе всѣхъ его сочиненій. Очень ясное освѣщеніе этой мысли даетъ небольшой трактатъ о волѣ въ природѣ. Новѣйшая психологія, болѣе прежней руководящаяся біологическими точками зрѣніи, все болѣе и болѣе приближалась ко взгляду Шопенгауэра. Здѣсь надо назвать особенно *Вундта*; подобно Шопенгауэру, онъ видитъ первичную дѣятельность души въ влеченіи и вездѣ отмѣчаетъ тѣсное отношеніе психическихъ явленій (даже тѣхъ, которыя принадлежатъ къ сторонѣ представленій) къ волѣ.—Ясный разборъ душевной жизни животныхъ съ этой точки зрѣнія можно найти въ сочиненіи G. H. Schneider'a: der thierische Wille (1880). Слѣдуетъ указать, что Шопенгауэровская теорема о первенствѣ воли была извѣстнымъ образомъ предвосхищена *Кантовскимъ* ученіемъ о первенствѣ практическаго разума. Это находится въ связи съ реакціей противъ преувеличенной оцѣнки разсудка, науки и теоретическаго образованія, какъ она господствовала въ новѣйшее время, начиная съ эпохи такъ называемаго возрожденія наукъ. Къ этой великой реакціи, начинающейся съ *Руссо* и кульминирующей—какъ реакція противъ «эпохи просвѣщенія»—въ романтикѣ, принадлежатъ какъ Кантъ, такъ и Шопенгауэръ. Послѣдній своимъ ученіемъ объ абсолютной ирраціональности мірового начала далъ метафизику романтики. Надо указать и на то, что съ этимъ въ тѣснѣйшей связи стоятъ большіе перевороты въ теологіи или въ пониманіи сущности религіи. Разсудочная теологія или спекулятивная философія религіи и интеллектуалистическая психологія стоятъ въ связи другъ съ другомъ, равно какъ позитивистическая теологія связана съ волюнтаристической психологіей. Недавно наступившій въ теологіи поворотъ къ позитивизму находится въ связи въ волюнтаристической психологіей нашего времени.

ной жизни, лишь случайно прерываемое возбужденіями чувства и воли. Если же направить взглядъ на весь великій живой и одушевленный міръ, то тотчасъ же становится ясно, насколько второстепенна роль ума въ сравненіи съ волей.

Въ предѣлахъ низшаго животнаго міра едва ли кому придетъ въ голову полагать содержаніе душевной жизни главнымъ образомъ въ функціи стороны представленій. У низшихъ формъ животной жизни вообще врядъ ли можетъ быть рѣчь объ умѣ; медуза, полипъ, инфузорія вѣроятно ничего не представляютъ себѣ и не мыслятъ; они не знаютъ ни о себѣ, ни о внѣшнемъ мірѣ; слѣпое влеченіе опредѣляетъ жизненную дѣятельность, немногимъ развѣ иначе, чѣмъ въ неорганическомъ мірѣ слѣпыя силы опредѣляютъ движеніе. Подобно тому, какъ капля воды падаетъ, т.-е. движется съ опредѣленнымъ ускореніемъ по ближайшему пути къ своей цѣли, центру земли, не зная ничего ни о землѣ, ни о законѣ тяготѣнія, или какъ частицы ея безъ представленія о геометрическомъ законѣ располагаются при кристаллизаціи по опредѣленной схемѣ, такъ живое существо почти съ тою же вѣрностью шевелится и движется по направленію къ своей цѣли—сохраненію своей собственной жизни и жизни вида. Какъ здѣсь, такъ и тамъ объективная цѣль одинаково мало является субъективнымъ намѣреніемъ; животное ничего не знаетъ объ окружающей средѣ и своихъ жизненныхъ условіяхъ, равно какъ о потомствѣ и видѣ. Не предвидѣніе цѣлей и уразумѣніе средствъ являются сопровождающими явленіями жизненныхъ процессовъ, а ощущенія влеченій и возбужденій чувствъ.

Мало по-малу въ возвышающемся ряду животной жизни къ волѣ начинаетъ присоединяться умъ. Съ увеличеніемъ сложности организма и его функцій, съ расширеніемъ его отношеній къ окружающей средѣ—выступаютъ органы чувствъ и нервная система, а съ этими послѣдними, — какъ мы предполагаемъ, — ощущеніе и воспріятіе, какъ ихъ внутренняя сторона. Инстинктивныя движенія поступаютъ теперь подъ руководящее вліяніе воспріятія; правда, цѣль еще не предвидится, дѣятельность не познается и не избирается какъ средство: пчела ничего не знаетъ о своемъ потомствѣ и зимѣ, не имѣетъ никакого понятія о процессахъ питанія, но она при всякой дѣятельности, при разыскиваніи цвѣтовъ, при постройкѣ ячеекъ, при кормленіи потомства руководится воспріятіями и слѣдами воспоминанія, представляю-

щимися физіологически какъ нервные процессы и расположенія. У высшихъ животныхъ вмѣстѣ съ мозгомъ развивается память, и только съ этою послѣдней дается возможность примитивной жизни представленій. Теперь на дѣятельность воли оказываетъ вліяніе уже не только одно воспріятіе настоящаго, но и представленіе прошедшаго и будущаго; одновременно съ этимъ полагается также начало размышленія и произвола.

Въ человѣкѣ дѣло доходитъ, наконецъ, до мышленія, до работы съ отвлеченными представленіями. Въ то время какъ сознаніе животныхъ, насколько мы можемъ догадываться, не поднимается выше ассоціацій конкретныхъ сочетаній, созерцательныхъ представленій, человѣкъ при помощи языка (въ которомъ общество объективируетъ свое мышленіе и дѣлаетъ его способнымъ къ сообщенію) достигаетъ такого господства надъ созерцаніемъ, что отдѣляетъ отъ него себя какъ *я* и противопоставляетъ его себѣ какъ объектъ. Самосознаніе и объективное міросознаніе соотносительны. Съ расширеніемъ сознанія онъ обозрѣваетъ въ то же время свою жизнь какъ цѣлое, и мыслями, руководящими цѣлями и принципами опредѣляетъ въ извѣстной степени ея содержаніе. Воля является здѣсь проникнутой умомъ, изъ животныхъ влеченій образовалась разумная воля.

Окидывая взглядомъ развитіе въ цѣломъ, мы можемъ слѣдовательно сказать: воля есть первоначальный и въ извѣстномъ смыслѣ постоянный факторъ душевной жизни; въ концѣ ряда мы находимъ ее направленной на тѣ же великія цѣли, какъ и въ началѣ: сохраненіе и развитіе собственной жизни и жизни вида. Умъ есть вторичный и перемѣнчивый факторъ, присоединяющійся къ волѣ какъ органъ.

То же самое отношеніе между волей и умомъ выступаетъ передъ нами и въ развитіи единичнаго существа, соотвѣтственно той же формулѣ новѣйшей біологіи, что онтогенетическое развитіе повторяетъ собою филогенетическое. Каждый человѣкъ вступаетъ въ міръ какъ слѣпая, лишенная ума, воля. Грудной младенецъ представляетъ собой исключительно волю; сильныя влеченія обнаруживаются въ сильныхъ движеніяхъ, отправленія сопровождаются оживленными органическими чувствами; но сторона представленій еще вполнѣ отсутствуетъ, движенія суть слѣпыя рефлективныя и инстинктивныя движенія. Но вскорѣ начинаетъ развиваться и умъ, начиная съ упражненія чувствъ; всту-

паетъ въ дѣятельность чувство осязанія; сначала оно принимаетъ на себя руководство движеніями; ощущенія соприкосновенія освобождаютъ опредѣленныя движенія головы, а затѣмъ рукъ, а вскорѣ слѣдуютъ и остальныя чувства. Съ памятью и воспоминаніемъ (въ формѣ узнаванія) начинаетъ развертываться жизнь представленій; наконецъ съ языкомъ наступаетъ и мышленіе, дѣлающееся мало по-малу высшимъ направляющимъ началомъ дѣйствій. Слѣдовательно и здѣсь воля—первоначальная, коренная функція, разсудокъ—присоединяющееся въ теченіе жизни орудіе.

То же самое отношеніе подтверждается, какъ находитъ Шопенгауэръ, и психологическимъ наблюденіемъ развитой душевной жизни человѣка. Это рѣшительно явствуетъ прежде всего изъ того обстоятельства, что не разсудокъ поставляетъ вообще цѣли для жизни, а воля; задача разсудка состоитъ въ томъ, чтобы находить средства и пути къ той цѣли, къ которой стремится воля. Каждое живое существо представляетъ собою конкретную волю,—волю, такъ-то и такъ-то опредѣленную, направленную на такую-то жизнь, на такой-то рядъ развитій и дѣятельностей: орелъ, левъ представляютъ собою волю, направленную именно на такую-то опредѣленную жизнь, они хотятъ ея абсолютно, а не на основаніи познанія ея достоинства. Совершенно такъ же и человѣкъ: и онъ хочетъ жить такою-то вотъ опредѣленною жизнью абсолютно, а не на основаніи предварительнаго познанія ея достоинства. Онъ вступаетъ въ существованіе какъ конкретная воля, опредѣленная происхожденіемъ изъ такого-то народа, изъ такой-то семьи; ничего не зная о жизни и ея содержаніи, эта зародышевая воля пускаетъ все новые и новые побѣги, и они слѣдуютъ другъ за другомъ какъ побѣги растенія: влеченіе ходить, лазить, говорить, играть въ солдатики, въ лошадки, въ куклы, строить или варить, слушать исторіи и разсказывать, видѣть вещи и понимать; потомъ, въ концѣ дѣтскаго возраста вдругъ прорывается, наконецъ, какъ новое невѣдомое дотолѣ влеченіе, склонность къ другому полу, и нѣкоторое время образуетъ собой основную тему внутренней жизни. Затѣмъ мало по-малу пробиваются на первый планъ влеченія зрѣлаго возраста; работа и заработокъ, общественное положеніе и уваженіе — для себя и потомства — становятся важными дѣлами жизни, пока наконецъ не начнется процессъ разрушенія и не

завершится смертью. Все это развитіе совершается не при помощи заглядывающаго впередъ разсудка,—никто не выдумываетъ себѣ хода своей жизни, своего развитія, чтобы затѣмъ, по признаніи разсудкомъ ихъ достоинства, начать выполнить ихъ. Конечно, въ извѣстномъ смыслѣ у человѣка бываетъ предвосхищеніе жизни въ представленіи: у мальчика, у юноши носится передъ глазами какая-нибудь задача, какой-нибудь идеалъ, который опредѣляетъ вмѣстѣ съ другими условіями его развитіе и дѣятельность; но идеалъ есть продуктъ не разсудка, а воли, созерцающей въ немъ самоё себя. Разсудокъ не строитъ идеаловъ, у него нѣтъ и чувства для идеаловъ, онъ знаетъ лишь категоріи дѣйствительнаго и недѣйствительнаго; цѣнность и отсутствіе ея суть категоріи воли. Чья воля не воспріимчива къ идеалу, тотъ не будетъ тронутъ своимъ даже самымъ яснымъ представленіемъ; представленіе дѣйствуетъ лишь на того, чья воля въ своемъ основномъ направленіи гармонируетъ съ идеаломъ.

То же самое первенство воли, которое выступаетъ въ опредѣленіи всего жизненнаго содержанія, обнаруживается и на всякомъ пунктѣ умственной жизни. На каждой ступени разсудокъ представляетъ собою орудіе, которое находится въ услуженіи у воли и высматриваетъ въ окружающей средѣ, какъ волѣ достигнуть ея цѣлей наилучшимъ и самымъ легкимъ способомъ. Господствующимъ въ мірѣ представленій и ихъ движеній оказывается всюду интересъ, то-есть воля. Это любимая тема Шопенгауэровскихъ размышленій. Чѣмъ занятъ постоянно разсудокъ большинства людей?—Важнымъ дѣломъ выслѣживанія выгодъ и отклоненія невыгодъ. Чисто теоретическій интересъ имъ чуждъ, или незнакомъ; гдѣ не принимаетъ участія ихъ воля, тамъ и разсудокъ ихъ не знаетъ, что́ дѣлать, — они скучаютъ. Убѣгая отъ скуки, они ищутъ возбужденій для воли въ обществѣ; болтовня и сплетни служатъ для этой цѣли, и если все уже истощено, приходитъ на выручку игра: заполнять праздные часы мелкими возбужденіями воли, какъ ихъ доставляютъ мѣняющіеся шансы выигрыша и проигрыша. Только у немногихъ умъ достигаетъ по временамъ свободы отъ служенія волѣ, и лишь у отдѣльныхъ личностей бываетъ то удивительное явленіе, что теоретическое участіе къ вещамъ совершенно оттѣсняетъ собой на задній планъ практическій интересъ: это — геніи. Поэтому-то они и кажутся массѣ людьми эксцентричными и помѣшан-

ными, ибо что же иное и называется быть помѣшаннымъ, какъ не это: не видѣть, или пренебрегать вещами, которыя весь свѣтъ видитъ и ищетъ, и вмѣсто этого видѣть другія вещи, которыхъ весь свѣтъ не видитъ?

Если даже Шопенгауэровское краснорѣчіе здѣсь и преувеличиваетъ (иногда онъ замѣчаетъ это и самъ; теоретическій интересъ не остается совершенно чуждымъ ни одному человѣку; интересъ къ метафизикѣ, религіозный, или философскій, является для человѣка даже существеннымъ), то изъ-за этого нельзя однако сомнѣваться въ правдивости его воззрѣнія, что и міръ представленій получаетъ возбужденіе и направленіе всецѣло отъ воли. Такъ обнаруживается это всюду; воля господствуетъ надъ воспріятіемъ, опредѣляя вниманіе; она дѣлаетъ выборъ между раздраженіями, которыя возбуждаютъ ощущенія и чувства безо всякаго различія; въ сознаніе проникаетъ только, или главнымъ образомъ, то, что стоитъ въ дружественномъ или враждебномъ отношеніи къ нашимъ цѣлямъ и задачамъ. Воля господствуетъ надъ памятью; мы забываемъ то, что насъ болѣе не касается, мы удерживаемъ то, что надолго представляетъ важность для воли. Воля господствуетъ надъ ходомъ представленій; наши мысли постоянно тяготѣютъ по направленію къ наличному центру тяжести нашихъ интересовъ; мы думаемъ о томъ, что намъ мило и дорого, или ненавистно и опасно. Воля постоянно вліяетъ на сужденіе, она опредѣляетъ вѣсъ и значеніе вещей и явленій, основаній и доказательствъ; въ дѣлахъ практическихъ это ясно само собою: разъ интересъ или наклонность рѣшили, тотчасъ же находятся основанія, оправдывающія это рѣшеніе. Но воля постоянно вмѣшивается и въ теоретическія сужденія. Подумайте о пониманіи исторіи: нѣтъ ни одного выдающагося событія, о которомъ не было бы столько же мнѣній и представленій, сколько партій, еще занятыхъ имъ. Возьмите исторію реформаціи или французской революціи; даже Цезарь и Периклъ подлежатъ еще этому закону. Отсюда ясно, какое рѣшающее вліяніе оказываетъ воля при построеніи всего міросозерцанія; можно сказать: она есть строитель, намѣчающій видъ и стиль, разсудокъ же играетъ роль архитектора-выполнителя. Совершенно ясно это въ религіяхъ; онѣ вездѣ представляютъ собою зеркало воли, создающей ихъ; глубочайшее направленіе воли какого-нибудь народа объективируется въ сущности

и волѣ его боговъ, или Бога. И въ философіи это отношеніе проглядываетъ еще всюду; я возвращусь къ этому ниже.

Итакъ, вотъ каково было бы представленіе о душевной жизни, къ которому приводятъ насъ біологическое и психологически-историческое соображенія. Основнымъ фактомъ всякой душевной жизни является конкретная, опредѣленно направленная воля. Первичная форма воли есть влеченіе, тѣлеснымъ представленіемъ котораго служитъ система органовъ съ ихъ тенденціей дѣятельности. Въ сознаніи влеченіе является какъ чувствуемое стремленіе, а на высшей ступени—какъ стремленіе къ опредѣленной жизненной дѣятельности. Если влеченіе или стремленіе находятъ себѣ удовлетвореніе, то наступаетъ чувство удовольствія, въ противномъ случаѣ чувство неудовольствія; въ чувствахъ удовольствія и неудовольствія воля приходитъ къ сознанію самой себя, своего направленія и своего наличнаго состоянія, равно какъ и своего отношенія къ окружающей ее средѣ. Въ постепенномъ развитіи изъ чувства возстаетъ познаніе. Чувственное ощущеніе есть антиципированное органическое чувство; вкусовое ощущеніе антиципируетъ чувства, сопровождающія принятіе пищи въ тѣлесную субстанцію, и дѣлается такимъ образомъ совѣтникомъ побужденія къ питанію; обоняніе, издали чующее добычу, можно обозначать какъ дѣйствующій на разстояніи вкусъ. Въ подобномъ же отношеніи стоятъ чувства слуха и зрѣнія къ осязанію; они представляютъ собой какъ бы формы ощущенія на разстояніи; если чувство осязанія представляетъ волѣ ближайшую окружающую среду, то слухъ и зрѣніе ставятъ ее въ отношеніе къ болѣе отдаленной средѣ и управляютъ движеніемъ въ смыслѣ приспособленія къ тому, чтобы достигать благопріятнаго и избѣгать неблагопріятнаго, причемъ выступаетъ еще то различіе, что глазъ является высматривающимъ преслѣдователемъ, а ухо прислушивающимся стражемъ. Ощущеніе (Empfindung) и чувство (Gefühl) отличаютъ обыкновенно такимъ образомъ, что послѣднее представляетъ собой чисто-субъективную модификацію общаго состоянія, ощущеніе же является символомъ чего-то объективнаго. Это вполнѣ справедливо, хотя уже и въ чувствѣ объективный моментъ не совсѣмъ отсутствуетъ; всякое чувство удовольствія или страданія представляетъ собой не просто лишь удовольствіе, или страданіе вообще, но опредѣленное, дифференцированное по содержанію чувство; съ другой стороны, и въ ощущеніи

нигдѣ не отсутствуетъ субъективный моментъ вполнѣ, въ немъ всегда есть какъ бы оттѣнокъ чувства, указаніе на происхожденіе его изъ чувства.

Наконецъ, представленіе и мышленіе являются дальнѣйшимъ развитіемъ въ томъ же направленіи. Они расширяютъ отношенія воли къ окружающей средѣ еще далѣе, поставляя прежде всего въ отношеніе къ ней также и отдаленное во времени. Разсудокъ можно было бы прямо обозначить какъ способность видѣть въ данномъ еще не данное, изъ настоящихъ явленій, на основаніи наблюдаемыхъ связей, предвидѣть будущія явленія, чтобы сдѣлать ихъ мотивами рѣшеній настоящей минуты.

Такъ приблизительно представляются волюнтаристической психологіи развитіе и составъ душевной жизни. Шопенгауэръ дѣлаетъ эту психологію фундаментомъ своей идеалистической метафизики. Въ самомъ дѣлѣ, для меня нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что она болѣе пригодна для этого, чѣмъ интеллектуалистическая психологія. Кто основныя функціи души видитъ въ представленіи и мышленіи, тому всегда будетъ представляться невозможнымъ признать въ растеніяхъ одушевленныя существа, и тѣмъ болѣе—въ движеніяхъ неорганическихъ тѣлъ видѣть признакъ душевной жизни. Но разъ первичную форму душевныхъ явленій составляютъ волевыя явленія, безъ представленія и самосознанія, тогда не существуетъ уже болѣе той громадной пропасти, которая отдѣляетъ мыслящія существа отъ силъ природы, тогда, подобно тому какъ параллельно съ жизненными явленіями въ животныхъ тѣлахъ проходитъ система влеченій съ соотвѣтствующими возбужденіями чувства, такъ и растительной жизни можетъ соотвѣтствовать подобная же, только болѣе пониженная, внутренняя жизнь; да даже въ самопроизвольныхъ движеніяхъ неорганическихъ тѣлъ, въ химическихъ и кристаллическихъ процессахъ, въ явленіяхъ притяженія и отталкиванія можетъ являться нѣчто родственное съ этой внутреннею жизнью. Быть-можетъ, обыкновенное мнѣніе найдетъ теперь, что оно и само было не такъ далеко отъ такого представленія, такъ какъ оно вѣдь всѣмъ тѣламъ приписываетъ силы, какъ ихъ внутреннюю сущность; сила же представляетъ собой не что иное какъ тенденцію къ опредѣленной дѣятельности и, слѣдовательно, по своей общей сущности совпадаетъ съ безсознательной волей.

Я присоединю сюда одно замѣчаніе объ отношеніи психиче-

скихъ явленій *къ сознанію*: всегда ли душевныя явленія сопровождаются сознаніемъ, или же существуютъ и *безсознательные элементы душевной жизни?* *).

Насколько мнѣ извѣстно, ни одна психологія не обходится безъ утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ; сознательные элементы образуютъ собою лишь небольшую часть душевной жизни. Явленія въ сознаніи можно сравнить съ волнами, покрывающими зыбью поверхность пруда. Изъ совокупной массы воды только небольшая доля участвуетъ въ каждый данный моментъ въ этой игрѣ волнъ, однако она есть предполагаемое условіе для послѣдней и дѣйствуетъ опредѣляющимъ образомъ на величину и скорость движенія. Точно также явленія въ сознаніи покоятся на почвѣ безсознательной, или, если угодно, подсознательной душевной жизни, которая носитъ ихъ, изъ которой они возникаютъ, которой опредѣляется ихъ движеніе. Обыкновенный языкъ не смущаясь предполагаетъ это всюду, онъ постоянно считается съ этимъ безсознательнымъ составомъ. О комъ-нибудь говорится: онъ обладаетъ основательнымъ знаніемъ древнихъ языковъ, понимая подъ этимъ конечно не то, что онъ постоянно имѣетъ въ сознаніи весь запасъ словъ и грамматику,—это невозможная вещь,—но то, что онъ обладаетъ безсознательнымъ и, тѣмъ не менѣе, всегда дѣйствительнымъ достояніемъ, которое въ случаѣ надобности можно вызвать также и въ сознаніе,—точно также какъ онъ обладаетъ мускулами и нервами, хотя бы въ данную минуту онъ и не употреблялъ ихъ. Такимъ же образомъ говорится о надеждахъ и опасеніяхъ, о склонностяхъ и нерасположеніяхъ, какъ о постоянномъ, хотя и не постоянно находящемся въ сознаніи, составѣ душевной жизни, который въ каждое мгновеніе проявляетъ свое существованіе въ природѣ и направленіи сознательныхъ чувствъ и стремленій.

Въ какомъ видѣ слѣдуетъ представлять себѣ этотъ составъ безсознательной душевной жизни? Какъ существуютъ знаніе, хотѣніе, когда они не находятся въ сознаніи?

Физіологи стараются уяснить намъ эту вещь, говоря такимъ образомъ: безсознательныя представленія существуютъ не какъ

*) Ср. по этому вопросу Wundt: System d. Philosophie, 551 и слѣд. Массу фактовъ изъ области безсознательной душевной жизни приводитъ Э. фонъ Гартманнъ въ первомъ томѣ „Философіи безсознательнаго", гдѣ можно найти также очеркъ исторіи ученія о безсознательномъ.

представленія; безсознательное представленіе было бы такимъ представленіемъ, которое не представляется,—деревяннымъ желѣзомъ; но они существуютъ какъ расположенія гангліозныхъ клѣтокъ мозговой коры. Если возбужденіе, исходящее изъ какого-нибудь органа чувствъ, проникаетъ въ мозгъ, то оно сопровождается сознательнымъ явленіемъ, напримѣръ—какимъ-нибудь воспріятіемъ. Разъ возбужденіе прошло, сознательное явленіе, какъ таковое, исчезаетъ совершенно; но тутъ остается нѣкоторый слѣдъ физіологическаго процесса, продолжающееся измѣненіе возбужденныхъ клѣтокъ. Это и есть собственно безсознательное представленіе. Если теперь эта расположенная такимъ образомъ область нервной субстанціи снова возбуждается какимъ-нибудь внѣшнимъ, или внутреннимъ раздраженіемъ, то дѣлается сознательнымъ также и то представленіе. Вотъ какимъ образомъ думаютъ физіологи обойти противное имъ понятіе безсознательнаго представленія и все-таки имѣть то, что̀ является необходимымъ предположеніемъ конструкціи явленій сознанія *).

Противъ физіологической конструкціи, какъ таковой, нельзя возразить ничего; можно принять за достовѣрное, что вслѣдствіе возбужденій происходитъ продолжающееся измѣненіе нервныхъ образованій. Съ другой стороны, дѣло на этомъ однако же не заканчивается, по крайней мѣрѣ, при положенной нами въ основаніе параллелистической теоріи отношенія психическаго къ физическому; мы будетъ принуждены приписать безсознательнымъ элементамъ душевной жизни также и психическое существованіе. Какъ мы не могли признать, что процессъ возбужденія въ нервной системѣ есть само явленіе сознанія, такъ теперь мы не согласимся съ тѣмъ, что опредѣленное расположеніе какой-нибудь

*) Между физіологами особенно англичанинъ Маудсли (въ своей „Физіологіи и патологіи души“) отмѣчаетъ необходимость допущенія безсознательной душевной жизни, чтобы потомъ сказать: безсознательное есть расположеніе мозга, и чтобъ отсюда сдѣлать дальнѣйшее заключеніе, что всякая психологія, не оперирующая надъ мозговыми расположеніями, не годится никуда. Такъ онъ жестоко нападаетъ на Д. Ст. Милля за то, что тотъ работаетъ все еще по старому отжившему интроспективному методу, вмѣсто объективнаго физіологическаго метода. Мнѣ очень хотѣлось бы знать, много ли зналъ бы о душевно-духовной жизни человѣка тотъ, кто зналъ бы о ней только изъ трактатовъ физіологовъ мозга. Насколько мнѣ извѣстно, физіологія мозга до сихъ поръ содержитъ въ себѣ почти однѣ лишь проблемы, но никакихъ рѣшеній, даже физіологическихъ, не говоря уже о психологическихъ.

ганглiозной клѣтки есть будто бы безсознательное представленiе, или можетъ заступать его мѣсто. Если мы не хотимъ отказываться отъ нашего общаго воззрѣнiя, то мы должны сказать: нервныя расположенiя имѣютъ физическiя дѣйствiя, а не психическiя; они могутъ опредѣлять ходъ возобновленныхъ нервныхъ возбужденiй, но не природу и ходъ представленiй. Психическiя дѣйствiя предполагаютъ психическiя же причины; если нѣтъ этихъ причинъ въ сознанiи, то мы должны конструировать ихъ какъ психическое безсознательное, и это послѣднее должно, слѣдовательно, существовать, ибо у не существующаго не можетъ быть дѣйствiй, non entis nullus effectus. Кто же, напротивъ того, пытается объяснить явленiя ассоцiацiи и воспроизведенiя представленiй при помощи нервныхъ расположенiй, тотъ можетъ, слѣдовательно, выводить вообще и психическiе процессы изъ явленiй движенiя, и наоборотъ. Онъ возвращается къ теорiи influxus physicus.

Теперь на вопросъ: *какъ* же существуетъ «безсознательное» представленiе,—можно было бы отвѣтить: такъ же, какъ звукъ, никѣмъ не слышимый, цвѣтъ, никѣмъ не видимый, тѣло, никѣмъ не воспринимаемое. Всякiй допускаетъ, что въ его черепѣ существуетъ мозгъ съ нервными клѣтками и ихъ расположенiями, хотя ни онъ самъ, ни кто-нибудь другой не видѣлъ этого; всякiй убѣжденъ, что при извѣстныхъ обстоятельствахъ онъ увидѣлъ бы все это, и потому говоритъ: это существуетъ. Если для ганглiозныхъ клѣтокъ и ихъ расположенiй существованiе состоитъ въ *возможности быть воспринятыми*, то можно сказать: именно въ этомъ же состоитъ существованiе безсознательныхъ представленiй,—въ *возможности быть сознанными*. Это потенцiальныя внутреннiя воспрiятiя, совершенно также, какъ упомянутые физическiе моменты суть потенцiальныя внѣшнiя воспрiятiя.

Но можно также сказать,—и это, быть-можетъ, наилучшая форма представленiя этихъ вещей,—безсознательное не есть нѣчто абсолютно-безсознательное, а только лишь менѣе сознательное,—можетъ-быть сознательное пониженное до полной незамѣтности. Вѣдь во всякомъ случаѣ мы должны будемъ прiйти къ допущенiю количественныхъ различiй въ сознанiи. Два явленiя воспринимаются одновременно; я съ напряженнымъ вниманiемъ слѣжу за призовыми скачками и одновременно съ этимъ замѣчаю игру мухъ въ воздухѣ; безъ сомнѣнiя, на долю воспрiятiй,

относящихся къ первому явленію, выпадаетъ большая напряженность сознанія. И точно такъ же существуютъ различныя степени безсознательности, если можно такъ выразиться. Происшествіе, живо возбуждавшее меня четверть часа тому назадъ, теперь не существуетъ болѣе въ моемъ сознаніи; я думаю о другихъ вещахъ; однако оно продолжаетъ еще дѣйствовать въ томъ настроеніи, которое оно возбудило, и при помощи какой-нибудь ассоціаціи моментально снова вызывается въ сознаніе. Оно не сознается болѣе, однако же и не такъ безсознательно, какъ, напримѣръ, событіе, происшедшее со мной за четверть года, или за годъ тому назадъ, о которомъ я едва-едва вспоминаю, съ трудомъ и лишь очень неопредѣленно, или же и совсѣмъ не припоминаю болѣе.—Къ этому можно было бы еще добавить, что интенсивность сознанія неодинакова не только для отдѣльныхъ элементовъ, а обнаруживаетъ также колебанія и въ цѣломъ; въ душевной жизни смѣняются мгновенія яснаго и широкаго сознанія съ моментами сознанія смутнаго и узкаго. Происходятъ ежедневныя колебанія, соотвѣтственно растительнымъ процессамъ. Къ нимъ присоединяются колебанія, сопровождающія общее развитіе жизни. Начиная съ минимума въ началѣ жизни, сознаніе поднимается до максимума, достигаемаго около времени полной тѣлесной зрѣлости, затѣмъ начинаетъ понижаться, сначала медленно, потомъ все быстрѣе и быстрѣе. Согласно съ этимъ мы можемъ теперь сказать: безсознательное не есть нѣчто такое, что вовсе не существуетъ для сознанія; оно есть лишь менѣе сознательное, нисходящее въ своихъ различныхъ градаціяхъ до полной незамѣтности и неуслѣдимости. Душевная жизнь образуется изъ совокупности сознательныхъ и безсознательныхъ элементовъ. Въ каждое мгновеніе явленія въ сознаніи опредѣляются совокупнымъ дѣйствіемъ всѣхъ элементовъ, начиная съ наиболѣе сознаваемыхъ и кончая совершенно забытыми, которые, однако, поскольку они опредѣлили собой общій строй душевной жизни, не сдѣлались совсѣмъ недѣятельными и недѣйствительными.

Еслибы, однако, какой-нибудь физіологъ нашелъ трудности въ физіологической конструкціи такого представленія, предполагая, что сознаніе, какъ сопровождающее явленіе, можетъ наступать лишь въ томъ случаѣ, когда происходятъ возбужденія клѣтокъ мозга, что покоющіяся расположенія не могутъ быть носителями

явленій сознанія, какъ бы пониженными ни представляли ихъ себѣ, то я на это сказалъ бы: ничто вѣдь и не мѣшаетъ думать, что всѣ клѣтки мозговой коры находятся въ постоянной дѣятельности. Даже къ такому именно представленію приводятъ насъ всѣ возможныя соображенія. На гангліозную клѣтку надо вѣдь безъ сомнѣнія смотрѣть не какъ на покоющійся атомъ, а какъ на носительницу системы разнообразнѣйшихъ, никогда не успокоивающихся внутреннихъ движеній; постоянно происходятъ разложенія и новообразованія, постоянное взаимодѣйствіе съ ближайшей и болѣе отдаленной окружающею средой; въ каждой дѣятельности проявляется внутреннее строеніе и расположеніе клѣтки. Въ такомъ случаѣ пониженной дѣятельности соотвѣтствовала бы болѣе низкая степень сознанія. Мнѣ хотѣлось бы думать, что для физіолога такой образъ представленія долженъ бы собственно быть вполнѣ подходящимъ. Для него скорѣе было бы трудно представить обратное, а именно, что только нѣкоторые немногіе элементы являются психически дѣйствительными. Если физіологическія явленія въ мозговой корѣ сопровождаются вообще психическими процессами, то мы должны вѣдь ждать въ высшей степени сложной игры ихъ, а не просто лишь тѣхъ немногихъ явленій, которыя составляютъ тоненькую «нить представленій» психологовъ. Или въ самомъ дѣлѣ въ каждый моментъ возбуждаются и находятся въ дѣятельности только нѣкоторыя, немногія клѣтки, а остальныя въ то время лежатъ праздно, безъ внутренней дѣятельности, какъ песчинки на берегу? А если послѣднее немыслимо, то почему же ихъ возбужденіе должно оставаться вообще безплоднымъ съ психической стороны?

Однако непринужденное размышленіе не оставляетъ никакого сомнѣнія на счетъ того, что въ дѣйствительности душевная жизнь въ каждый данный моментъ обнаруживаетъ въ высшей степени разнообразную и сложную игру болѣе или менѣе сознательныхъ явленій, а не тотъ скудный одночленный рядъ, какой только допускаютъ, согласно съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ психологовъ, «узкіе предѣлы сознанія».—Я сижу въ театрѣ и слѣжу за представленіемъ пьесы. Многочисленные ряды психическихъ процессовъ разыгрываются другъ возлѣ друга, выступая въ сознаніи съ большей или меньшей силой. Я получаю слуховыя ощущенія; они слѣдуютъ длиннымъ рядомъ; изъ нихъ наиболѣе выдѣляются тѣ, которыя я воспринимаю, какъ рѣчи актеровъ, и превращаю въ

представленія и мысли; однако же я слышу, между прочимъ, и шаги по сценѣ, шумъ платья, движенія — мои собственныя и моихъ сосѣдей. Одновременно съ этимъ проходитъ столь же сложный рядъ зрительныхъ воспріятій: я обозрѣваю всю сцену съ ея декораціями и отдѣлкой; я вижу движенія и игру мимики актеровъ; прямо передо мной видны головы и шляпы сидящихъ впереди меня сосѣдей; и этихъ послѣднихъ я вижу настолько, насколько мнѣ бросается въ глаза каждое болѣе сильное движеніе ихъ. Оба эти ряда проходятъ одинъ возлѣ другого—не такъ, чтобы члены одного, перемежаясь, смѣнялись членами другого, а такъ, что каждый рядъ является самъ по себѣ безпрерывнымъ, хотя въ сознаніи получаютъ перевѣсъ то опредѣленные члены одного ряда, то—члены другого. На фонѣ обоихъ этихъ рядовъ образуется главный рядъ, обладающій наибольшимъ сознаніемъ и наиболѣе глубоко запечатлѣвающійся,—рядъ представленій, относящихся къ самой драмѣ съ ея дѣйствіями и характерами. Въ каждое данное мгновеніе центральный пунктъ занимаетъ группа представленій, возбуждаемыхъ только-что услышанными монологами и діалогами. Но въ сознаніи находится не просто слово или предложеніе, только-что произнесенное, но— съ постепенно уменьшающеюся силой—и все предшествовавшее; отдѣльное слово или отдѣльное предложеніе, какъ таковое, не имѣетъ вѣдь рѣшительно никакого опредѣленнаго смысла,—оно понимается лишь благодаря тому, что воспринимается какъ часть даннаго цѣлаго, какъ выраженіе такого-то лица, при такомъ-то случаѣ, передъ такимъ-то другимъ опредѣленнымъ лицомъ; сознаніе, которое могло бы охватывать одновременно только «одно представленіе», вообще было бы неспособно понимать какую-нибудь рѣчь, а тѣмъ болѣе пьесу. Въ одно и то же время въ моемъ сознаніи находятся чувства самаго разнообразнаго рода: чувства напряженнаго интереса или скуки, уваженія или пренебреженія, эстетическаго наслажденія или неудовольствія; и всѣ эти чувства не втиснуты между членами рядовъ воспріятій и представленій, а образуютъ собою свою собственную связь, заявляющую себя въ сознаніи то сильнѣе, то слабѣе. Наконецъ, постоянный фонъ этой игры сознательныхъ явленій образуетъ масса ощущеній прикосновенія и движенія, посредствомъ которыхъ я узнаю о положеніи, мѣстѣ и движеніи моего тѣла и его частей; они сопровождаются не менѣе громадною массой

общихъ чувствъ, которыя въ отдѣльности хотя и не доходятъ до сознанія, однако въ ихъ совокупности, какъ общее чувство или жизненное настроеніе, даютъ ту подкладку, на которой разыгрывается цѣлый міръ чувствъ: усталость и слабость, или свѣжесть и эластичность, удовлетворенное довольство всей системы, или безпокоющія чувства жары или холода, истощенія или пресыщенія, недомоганія и т. д.

Все это находится въ сознаніи одновременно, и къ тому же сопровождается еще сознаніемъ принадлежности къ такой-то вотъ индивидуальной душевной жизни; я во всякое время знаю о себѣ самомъ, кто я, откуда я, въ какомъ положеніи и средѣ я живу, какія у меня задачи и обязанности; все это не является, конечно, въ отдѣльности предметомъ вниманія или размышленія, но оно всегда на-лицо, въ каждомъ явленіи сознанія оно присутствуетъ, какъ *я* предъ самимъ собой.

Въ каждое данное мгновеніе содержаніе сознанія представляется въ такомъ видѣ: громадная масса элементовъ сознаются одновременно,—сознаются, конечно, не одинаково; во всякое время какая-нибудь тѣсно ограниченная группа стоитъ въ центральномъ пунктѣ какъ наиболѣе сознаваемая; около нея, сначала съ быстро уменьшающеюся силой сознанія, группируются остальные. Но такая констелляція продолжается лишь одно мгновеніе; максимумъ сознанія какъ бы подвиженъ: онъ какъ волна перебѣгаетъ по множеству элементовъ, поднимая на вершину то тотъ, то другой.

Вмѣстѣ съ *Вундтомъ* содержаніе сознанія можно сравнить съ содержаніемъ поля зрѣнія. Громадная масса предметовъ одновременно находится въ полѣ зрѣнія; изъ нихъ небольшая доля помѣщается въ фокусѣ зрѣнія и видима съ наибольшею ясностью, остальные тоже видимы, но съ ясностью, уменьшающеюся по мѣрѣ удаленія отъ фокуса. Если направить взоръ на раскрытую книгу, то онъ охватываетъ весь листъ съ его знаками; видны еще и окружающіе предметы, столъ и лежащія на немъ вещи; наконецъ, на краю поля зрѣнія образы вещей совершенно расплываются. Но и листъ и его буквы видны не съ одинаковой ясностью; если фиксировать глазъ на какой-нибудь опредѣленной буквѣ и затѣмъ попытаться, не давая ему двигаться, различить близъ лежащія буквы, то оказывается, что ясно видны еще только третья или четвертая по обѣимъ сторонамъ. Остальныя видны только какъ неопредѣленная масса; мы различаемъ

еще, какъ таковыя, развѣ только какую-нибудь заглавную букву, или жирно напечатанное слово, или красную строку, но отдѣльныхъ знаковъ болѣе уже не различаемъ. Предоставленный же самому себѣ глазъ не остается на одной какой-нибудь точкѣ: перебѣгая по строкамъ, онъ въ быстрой послѣдовательности переноситъ на одно мгновеніе отдѣльные знаки въ пунктъ наиболѣе яснаго зрѣнія и такимъ образомъ получается ясный образъ цѣлаго.

Подобное же происходитъ съ сознаніемъ. И здѣсь мы имѣемъ обширное поле зрѣнія, заполненное многочисленными элементами, и въ немъ—пунктъ яснаго зрѣнія, занимаемый въ каждый данный моментъ какимъ-нибудь тѣсно ограниченнымъ содержаніемъ; около него группируются остальныя содержанія, сознаваемыя съ быстро уменьшающейся ясностью, пока, наконецъ, на краю его очертанія совершенно исчезаютъ; точка яснаго зрѣнія подвижна, и здѣсь она проносится по предметамъ, приподнимаетъ то одинъ, то другой, и пріобрѣтаетъ такимъ образомъ созерцаніе цѣлаго. Равнымъ образомъ, большая или меньшая ясность вообще, какъ она обусловливается для поля зрѣнія внѣшними свѣтовыми волнами, повторяется и здѣсь—въ различныхъ степеняхъ интенсивности сознанія вообще.

7. О сущности души, ея метафизическомъ строѣ и объ ея сѣдалищѣ въ тѣлѣ.

Въ сферахъ, не преданныхъ матеріализму, господствуетъ приблизительно слѣдующее представленіе о метафизической сущности души: душа есть простая, непротяженная, нематеріальная субстанція; какъ таковая, она абсолютно постоянна и непреходяща; она есть носительница силъ, при помощи которыхъ она вызываетъ явленія сознанія; наконецъ, въ опредѣленномъ пунктѣ мозга у ней есть свое сѣдалище, откуда она обмѣнивается дѣйствіями съ тѣломъ. Это воззрѣніе, при посредствѣ философіи Вольфа, господствовавшей надъ общимъ образованіемъ въ вѣкъ просвѣщенія, — восходитъ, какъ показываетъ Вундтъ *), къ Декарту, философія котораго въ этомъ, равно какъ и въ другихъ пунктахъ, оказалась, несмотря на Спинозу и Канта, очень устойчивой. Преимущество ея заключается въ томъ, что она остается

*) Въ одной изъ статей въ Essays: Gehirn und Seele (1885), стр. 89 и сл.

близкой къ обыкновенному представленію съ его незатѣйливыми понятіями.

Вмѣстѣ съ Фехнеромъ и Вундтомъ я придерживаюсь того убѣжденія, что это не есть состоятельное или хотя бы лишь возможное представленіе. Нѣтъ душевной субстанціи, существующей самой по себѣ, постоянной и нематеріальной. Бытіе души все цѣликомъ исчерпывается душевною жизнью; прекратите психическія явленія—и въ остаткѣ не получится ничего субстанціальнаго. Душевный атомъ есть не что иное, какъ остатокъ отжившей метафизики.

Къ понятію субстанціи вообще насъ приведетъ потомъ гносеологическое соображеніе. Здѣсь же я замѣчу объ этомъ лишь слѣдующее. Нематеріальная и пребывающая субстанція души не является предметомъ непосредственнаго воспріятія—ни внутренняго, ни внѣшняго. Въ самосознаніи даны только мѣняющіяся состоянія и явленія; пребывающая субстанція добавляется мысленно. Что принуждаетъ къ этому? Ея адвокаты говорятъ: къ этому принуждаетъ непосредственная логическая необходимость; ощущеніе, чувство, мысль не могутъ существовать сами по себѣ; также какъ движеніе, они предполагаютъ носителя; это есть субстанція. Съ тѣлесною же субстанціей явленія сознанія связаны быть не могутъ; попробуйте во внутреннемъ созерцаніи связать какое-нибудь чувство, представленіе съ какимъ-нибудь атомомъ, или группой атомовъ—и вы почувствуете невыполнимость этого; единое не можетъ быть связано съ протяженнымъ и дѣлимымъ. Слѣдовательно, въ качествѣ носителя душевной жизни, надо допустить непротяженную или простую субстанцію; лишь такимъ образомъ ея внутреннее единство дѣлается понятнымъ и представимымъ.

Что связи чувства или мысли съ протяженнымъ тѣломъ нельзя себѣ представить, это безъ сомнѣнія справедливо. Но сдѣлайте тотъ же опытъ съ непротяженною субстанціей; попробуйте воспроизвести передъ собою наглядно представленіе, наприм., о Вавилонскомъ столпотвореніи, или о дарвинизмѣ и его отношеніи къ религіи и морали *на* или *въ* какой-нибудь непротяженной субстанціи. Я думаю, вы почувствуете совершенно такую же невыполнимость. Быть-можетъ скажутъ: отношеніе это, конечно, не наглядно ясно, а лишь мыслимо; непротяженная субстанція сама недоступна наглядному представленію. Ну, въ такомъ случаѣ мнѣ очень хотѣ-

лось бы знать, въ чемъ же состоитъ мыслимое содержаніе этого субстанціальнаго. Въ нематеріальности и простотѣ? Но вѣдь это одни голыя отрицанія, нѣчто отклоняющія, но ничего не приписывающія положительно; изъ отрицаній нельзя создать чего-нибудь дѣйствительнаго. Или это содержаніе состоитъ именно въ самомъ чувствованіи, или мышленіи? Но вѣдь чувствованіе и мышленіе должны были бы быть простыми акциденціями, преходящею дѣятельностью душевной субстанціи; мы же хотимъ знать, что она такое сама по себѣ. Или сущность субстанціи состоитъ въ ея акциденціяхъ? Ну, въ такомъ случаѣ мы говоримъ одно и то же и стоимъ именно на томъ воззрѣніи, что сущность души состоитъ въ ея жизни, состоитъ въ самыхъ чувствахъ и мысляхъ. Или субстанціальное есть что-нибудь неизвѣстное, вѣчно остающееся за кулисами, не поддающееся опредѣленію ни при помощи созерцанія, ни при помощи мышленія, какая-нибудь «вещь въ себѣ»?—Тогда мнѣ очень хотѣлось бы знать, что можетъ сдѣлать такое совершенно неизвѣстное нѣчто, чтобы вызвать къ дѣйствительности чувства и мысли, если они сами по себѣ не могутъ быть дѣйствительны.

Итакъ, мы останавливаемся на томъ, что мы знаемъ: душа есть множественность душевныхъ явленій, связанная въ сознаніи въ единство неподдающимся дальнѣйшему опредѣленію образомъ; о чемъ-нибудь субстанціальномъ внѣ, позади, подъ представленіями и чувствами мы ничего не знаемъ и не можемъ сказать *).

---

*) Вундтъ (System der Philosophie стр. 289 и сл.) прекрасно показываетъ, какъ невозможно примѣненіе къ душѣ понятія субстанціи. Понятіе субстанціи возникло въ области тѣлеснаго міра; здѣсь оно имѣетъ доступный строгому опредѣленію смыслъ: атомы суть абсолютно пребывающій и по количеству и качеству неизмѣнный субстратъ матеріальнаго міра; всѣ измѣненія можно свести на перемѣну въ расположеніи и движеніи атомовъ; это—основное положеніе естествознанія. Перенося это понятіе на душевную жизнь, мы или уничтожаемъ понятіе, или разрушаемъ жизнь. Душа не неизмѣнна и устойчива, какъ атомъ; для нея характеристично скорѣе постоянное внутреннее превращеніе; она никогда не возвращается тою же въ прежнее состояніе, какъ атомъ выдѣляющійся изъ соединенія. Слѣдовательно душу нельзя назвать субстанціей въ томъ же смыслѣ, какъ атомъ. Если же настаиваютъ на этомъ, подобно тому какъ это дѣлаетъ Гербартъ, помѣщаютъ ея сущность въ нѣкоторое простое, абсолютно неизмѣнное качество, и если затѣмъ видятъ въ представленіяхъ, мысляхъ, стремленіяхъ просто случайныя явленія субстанціи, обусловливаемыя мѣняющимися внѣшними отношеніями и не касающіяся ея внутренней сущности, то этимъ разрушаютъ душу: тогда „все то, что въ нашемъ внутреннемъ опытѣ имѣетъ дѣйствительность и цѣн-

Нельзя допустить, чтобы такимъ соображеніемъ удалось убѣдить здравый человѣческій разсудокъ и его метафизиковъ въ излишествѣ душевной субстанціи. Онъ будетъ продолжать говорить: но чувство не можетъ все-таки ни существовать, ни быть мыслимо безъ кого-нибудь, кто его чувствуетъ, равно какъ и представленіе предполагаетъ субстанціальный субъектъ, который его имѣетъ и представляетъ. И въ этомъ онъ частію правъ; онъ только неправильно понимаетъ свое собственное требованіе и ищетъ для него невозможнаго и тщетнаго удовлетворенія въ субстанціальномъ. Настоящій смыслъ этого требованія состоитъ въ томъ, что представленіе или чувство *никогда не встрѣчается отдѣльно, а только въ совокупной связи всей душевной жизни;* здѣсь имѣетъ оно свое мѣсто въ дѣйствительности и принадлежитъ къ ней, какъ необходимый въ этой связи членъ. И нѣтъ ни малѣйшаго препятствія къ тому, чтобы, оставаясь при обыкновенномъ языкѣ, говорить: *душа* имѣетъ представленія и мысли, въ ней движутся чувства и стремленія. Мы подразумѣваемъ подъ этимъ то же, что фактически весь свѣтъ выражаетъ этимъ: именно, что такія-то вотъ мысли и чувства выступаютъ въ такой-то опредѣленной связи какой-нибудь индивидуальной душевной жизни, и что ихъ сознаніе включаетъ въ себя сознаніе этой связи. Точно также рѣшительно ничто не мѣшаетъ сказать: душа по отношенію къ отдѣльнымъ явленіямъ есть субстанція, производящая и носящая ихъ; конечно, безъ этой цѣлой душевной жизни это отдѣльное ощущеніе или представленіе и не существовало бы въ дѣйствительности; цѣлое является по отношенію къ отдѣльному также и какъ нѣчто пребывающее. Если же думаютъ, что еще и это цѣлое нуждается опять-таки въ носителѣ для своего прикрѣпленія, въ нѣкоторой нематеріальной и подобной точкѣ субстанціи, съ тѣмъ чтобы не упасть въ пустоту, то я отвѣчу вопросомъ: не нуждается ли и это субстанціальное въ свою очередь въ носителѣ? Кажется, очень и очень; какъ Гербартовское «реальное» можетъ утверждать себя въ дѣйствительности, для меня всегда оставалось величайшей изъ загадокъ его метафизики. Если ужъ нужно найти «носителя» для душевной

ность, испаряется въ пустую призрачность, чтобъ удержать въ замѣнъ этого не имѣющій никакой цѣны призракъ субстанціи, долженствующей возмѣстить свою совершенную пустоту своею абсолютною неизмѣнностью и пребываніемъ".

жизни, то его надо искать не въ какомъ-нибудь изолированномъ, инертномъ комочкѣ дѣйствительности, который «полагаютъ абсолютно», а въ томъ объемлющемъ цѣломъ, изъ котораго, на которомъ и въ которомъ она существуетъ: Богъ есть субстанція и помимо Его нѣтъ никакой субстанціи, въ послѣднемъ и абсолютномъ смыслѣ,—нѣтъ ничего, что можетъ существовать и быть понимаемымъ само по себѣ. Тѣ же, кто не можетъ разстаться съ душевнымъ субстанціальнымъ, должны были бы спросить себя: какъ имъ мыслить Бога? также какъ простую субстанцію, которая затѣмъ тоже имѣетъ въ какой-нибудь точкѣ міра свое сѣдалище, подобно тому, какъ душа имѣетъ его въ одной точкѣ тѣла? Или же для существа Божія такое прицѣпленіе къ «реальному» не составляетъ необходимости? Ну, въ такомъ случаѣ оно не нужно будетъ и для человѣческой душевной жизни. Къ этому впрочемъ придется возвратиться впослѣдствіи.

Здѣсь же я замѣчу еще вотъ что. Деревянный душевный атомъ обыкновеннаго мнѣнія соотвѣтствуетъ столь же деревянному представленію послѣдняго о строеніи матеріи: она будто бы состоитъ изъ очень маленькихъ, абсолютно твердыхъ, неподвижныхъ, инертныхъ, не имѣющихъ качественнаго опредѣленія тѣлецъ;—представленіе, при которомъ мысль о всеодушевленіи является конечно довольно нелѣпой: неужели въ самомъ дѣлѣ въ каждомъ изъ этихъ небольшихъ протяженныхъ атомовъ долженъ сидѣть еще непротяженный душевный атомъ? Правда, дѣло является не болѣе нелѣпымъ, чѣмъ исканіе сѣдалища для душевнаго атома въ безконечномъ хаосѣ постоянно смѣняющихся атомовъ, образующихъ тѣло. Я однако же думаю, что самое это понятіе атома такъ же много, или такъ же мало цѣнно, какъ понятіе непротяженнаго душевно-субстанціальнаго. Естествознаніе имѣетъ съ нимъ такъ же мало дѣла, какъ психологія съ атомомъ душевнымъ. Что оно предполагаетъ, такъ это послѣдніе элементы, изъ которыхъ оно можетъ исходить въ своемъ объясненіи; суть ли эти элементы абсолютно послѣднія, недѣлимыя, внутренно инертныя, лишенныя опредѣленій величины протяженія, этимъ оно совершенно не интересуется, подобно тому какъ ариѳметика мало интересуется тѣмъ, чтобы подвергнутыя счисленію единицы были послѣдними и недѣлимыми единствами. Напротивъ, скажетъ она, ничто не мѣшаетъ

тому, чтобы въ какомъ-нибудь другомъ отношеніи считать всякое единство за множественность; каждая единица имѣетъ десять десятыхъ, и каждая десятая опять можетъ быть разложена на десять десятыхъ, и такъ безъ конца. Такъ и атомы, съ которыми естествознаніе производитъ исчисленіе какъ съ единицами, могутъ въ какомъ-нибудь другомъ соображеніи представляться какъ въ высшей степени сложныя, расчлененныя системы съ внутренними движеніями. Теоріи новѣйшихъ химиковъ оцѣниваютъ число молекулъ въ одномъ кубическомъ сантиметрѣ въ двадцать трилліоновъ, ихъ поперечникъ менѣе чѣмъ въ одну милліонную часть миллиметра, вѣсъ одной водяной молекулы въ четверть одной квадрилліонной части грамма *). Какъ видно, разъ мы удалились такъ далеко отъ всего, что можно представить себѣ наглядно, не будетъ никакой преграды къ тому, чтобы разложить опять подобнымъ же образомъ части этихъ частей; дѣло просто только въ томъ, вызывается ли это необходимостью какого-нибудь теоретическаго построенія фактовъ. Здѣсь нѣтъ никакого препятствія для дальнѣйшаго дѣленія и расчлененія, какъ нѣтъ препятствія для астронома къ прогрессирующему расширенію міра. Анализъ столько же имѣетъ дѣла съ безконечнымъ, какъ и синтезъ. Атомъ, какъ абсолютно твердое, инертное тѣльце, принадлежитъ не научному изслѣдованію, а метафизикѣ, и притомъ той же инертной, лѣнивой къ мысли метафизикѣ, которой принадлежитъ и душевное субстанціальное.

Исходя отсюда, мы постараемся теперь отвѣтить на старинный вопросъ о *сѣдалищѣ души*. Уяснимъ себѣ прежде всего смыслъ этого вопроса. Ясно, что при только-что намѣченномъ представленіи о сущности души не можетъ быть вообще и рѣчи о сѣдалищѣ въ смыслѣ пространства или мѣста въ пространствѣ, въ которомъ она находится. Въ пространствѣ находятся тѣла и происходятъ движенія, но не явленія сознанія; не имѣетъ никакого смысла сказать: мысль или чувство находится здѣсь, или тамъ, простирается черезъ ту, или эту часть пространства. Мысли не находятся въ мозгѣ; можно одинаково хорошо сказать, что онѣ находятся въ желудкѣ, или на лунѣ. Одно не болѣе несообразно, чѣмъ другое. Въ мозгѣ совершаются физіологическіе процессы и ничего другого. Если теперь душа есть не что иное,

*) L. Meyer: Moderne Theorien der Chemie, 5 изд. 1884, стр. 131 и сл.

какъ единство душевной жизни, то она конечно не можетъ быть и локализирована въ пространствѣ. Смыслъ вопроса о сѣдалищѣ души можетъ быть, слѣдовательно, только такой: съ какими тѣлесными явленіями связаны душевныя явленія? Выше (въ четвертомъ отдѣлѣ) мы пришли къ воззрѣнію, что между тѣлесными и душевными явленіями имѣетъ мѣсто отношеніе параллелизма; параллелизмъ этотъ не имѣетъ рѣшительно ничего общаго съ мѣстнымъ совпаденіемъ; онъ означаетъ лишь то, что когда происходитъ какой-нибудь опредѣленный психическій процессъ, тогда одновременно съ нимъ протекаетъ процессъ физическій, который можно обозначить какъ сопровождающее явленіе, или какъ физическій эквивалентъ психическаго. Слѣдовательно вопросъ о сѣдалищѣ души значитъ: какіе это процессы и гдѣ они происходятъ? Во всемъ ли тѣлѣ, или въ части его — мозгѣ, или, наконецъ, въ какомъ-нибудь одномъ элементѣ мозга?

Для обыкновеннаго мнѣнія ближе всего лежитъ отвѣтъ: все тѣло служитъ сѣдалищемъ души, она находится въ тѣлѣ всюду; послѣднее вѣдь всюду обладаетъ ощущеніемъ.

Можетъ-быть въ этомъ представленіи заключается больше истины, чѣмъ склонны признавать наши физіологи. Въ самомъ дѣлѣ, я думаю, что въ концѣ концовъ мы необходимо приходимъ къ нему же. Сначала во всякомъ случаѣ кажется, что факты принуждаютъ къ другому воззрѣнію. Уже повседневный опытъ, не могущій ускользнуть даже отъ обыкновеннаго представленія, показываетъ, что различныя части тѣла имѣютъ различную важность какъ для тѣлесной жизни, такъ и для душевной; потеря руки или ноги не стоитъ жизни и не уменьшаетъ душевнаго бытія; напротивъ разрушеніе сердца или мозга имѣетъ своимъ слѣдствіемъ умираніе тѣла и прекращеніе душевной жизни. Очевидно, въ этомъ состоитъ тотъ фактъ, который издавна побуждалъ искать еще особеннаго сѣдалища души въ тѣлѣ и находить его именно въ этихъ отличныхъ органахъ. Дѣленіе самой душевной сущности на различныя силы, стороны или части, соотвѣтственно различнымъ функціямъ, приводитъ затѣмъ къ распредѣленію ихъ по различнымъ тѣлеснымъ органамъ; въ платоновской психологіи мы находимъ для этого остроумную схему: въ головѣ имѣетъ свое сѣдалище мыслящее начало, въ сердцѣ — высшая, духовная воля, обнаруживающаяся въ специфически человѣческихъ аффектахъ, подъ грудобрюшною преградой помѣ-

щаются, наконецъ, чувственно-животныя побужденія. Затѣмъ въ новѣйшее время анатомическія и физіологическія изслѣдованія привели насъ къ столь обычному теперь воззрѣнію, что душевныя явленія стоятъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ нервной системѣ, въ частности—къ мозгу. Прикосновеніе къ поверхности тѣла, возбужденіе физическими раздраженіями органовъ чувствъ не производитъ ощущенія тотчасъ же и непосредственно на этомъ же самомъ мѣстѣ, какъ это свидѣтельствуетъ обыкновенное самосознаніе; ощущеніе возникаетъ только въ томъ случаѣ, если возбужденіе распространяется по неповрежденнымъ нервнымъ волокнамъ до мозга. Если прерванъ проводникъ, перерѣзанъ нервъ, проводящій центростремительное возбужденіе, то периферическое возбужденіе не вызываетъ болѣе никакого ощущенія. Точно такъ же, если прервано нервное соединеніе какого-нибудь члена съ центральнымъ органомъ, то прекращается самопроизвольное движеніе. Слѣдовательно,—заключаютъ отсюда,—сѣдалище души находится въ мозгѣ.

Наконецъ, тѣ метафизическія соображенія, которыя приписываютъ душѣ форму простой субстанціи, стоящей во взаимодѣйствіи съ тѣломъ, приводятъ къ стремленію приписать ей сѣдалище въ какой-нибудь узко ограниченной области, скорѣе всего въ какомъ-нибудь одномъ пунктѣ мозга, гдѣ она получаетъ воздѣйствія тѣла и откуда она воздѣйствуетъ на него. Декартъ былъ родоначальникомъ этого представленія, и все XVIII-ое столѣтіе, слѣдуя за нимъ, придерживается того же воззрѣнія. Взглядъ этотъ, вмѣстѣ съ душевною субстанціей, уступивши временно, въ вѣкъ критической и спекулятивной философіи, свое мѣсто воззрѣніямъ иного направленія, снова получаетъ свое прежнее значеніе у *Гербарта* и его школы, равно какъ и у *Лотце* *).

*) По примѣру Гербарта (Psychologie als Wissenschaft, II, 461), и Лотце (Medicinische Psychologie, стр. 115) склоненъ поселить душу въ Вароліевомъ мосту, какъ точкѣ прохожденія многочисленныхъ мозговыхъ волоконъ. Особо образованный физіологическій органъ, въ который сходились бы всѣ приводящіе нервы, кажется ему ненужнымъ для этого допущенія; достаточно, если-бы всѣ они сходились въ нервной паренхимѣ, которая не представляетъ болѣе никакого противодѣйствія всестороннему распространенію возбужденій и поэтому позволяетъ имъ навѣрное достигать своими дѣйствіями и до субстанціи души. Искать эту область въ корковой субстанціи полушарія (которая прежде всего рекомендовала бы себя современнымъ физіологамъ) ему

Прежде всего, что касается этихъ послѣднихъ стараній найти въ мозгѣ единственный пунктъ, въ которомъ бы одномъ душа непосредственно присутствовала или дѣйствовала, то они покоятся, какъ мнѣ кажется, исключительно на основаніяхъ *метафизики*, а не на фактахъ психологіи или физіологіи. Основаніемъ ихъ служитъ метафизическое предположеніе, что душа есть простая, непротяженная субстанція. Если непротяженность означаетъ собственно и безпространственность вообще, то воззрѣніе это все-таки стремится представить ее опять-таки какъ точку и требуетъ для этой послѣдней локализированія въ пространствѣ. Напротивъ, съ устраненіемъ душевнаго атома устраняется одновременно и мотивъ къ локализированію его въ опредѣленной точкѣ. Если душа есть не что иное какъ сама душевная жизнь, то нѣтъ рѣшительно никакого повода допускать совершеніе физическихъ сопровождающихъ явленій въ какой - нибудь одной точкѣ или одной, тѣсно ограниченной сферѣ, а не въ произвольно расширенной области тѣлесной жизни. Трудно понять, что удерживаетъ Лотце въ его склонности къ локализированію души въ опредѣленной точкѣ мозга, разъ онъ въ сущности покинулъ приводящее къ тому предположеніе—неподвижный душевный атомъ стариннаго спиритуализма; вѣдь и для него душа есть не что иное какъ «живое единство обнимающаго само себя сознанія» *).

Если мы исключимъ такимъ образомъ метафизику, у насъ для отвѣта на поставленный вопросъ остаются *психологія* и *физіологія*. Изъ нихъ для первой, какъ таковой, безразлично то или другое рѣшеніе этого вопроса. Единство сознанія и безпространственность душевной жизни, какъ таковой, никоимъ образомъ не находится въ связи съ простотою и непротяженностью математической точки. Самосознаніе ничего не знаетъ непосредственно о сопровождающихъ нервныхъ явленіяхъ. О нихъ знаетъ только физіологія. Для этой же послѣдней несомнѣнно ближе представленіе, что сопровождающія явленія душевныхъ про-

---

мѣшаютъ уже размѣры и двойственность этого органа, которому онъ ставитъ задачей только поддерживать функціональную дѣятельность нервовъ, въ качествѣ производящаго силу аппарата. Разборъ этого вопроса съ точки зрѣнія Гербартовской метафизики и психологіи см. у Volkmann'a Lehrbuch der Psychologie, I, 76 и сл.).

*) См. его послѣднія пренія съ Фехнеромъ: Metaphysik, стр. 480.

цессовъ распространяются на большія области. Изслѣдованіямъ, полнымъ труда и мученій, удалось мало-помалу установить, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ частяхъ, правильное отношеніе между психическими функціями и опредѣленными частями мозга. Такъ можно обозначить ограниченныя области мозговой коры, функціи которыхъ являются условіемъ для совершенія различныхъ воспріятій чувствъ и ихъ воспоминаній, рѣчи и пониманія рѣчи. Для прямого наблюденія эти вещи, конечно, недоступны; но экспериментированіе надъ животными и патологическое изслѣдованіе надъ человѣкомъ указываютъ на правильное совпаденіе разрушенія опредѣленныхъ областей мозговой субстанціи съ поврежденіемъ или прекращеніемъ опредѣленныхъ психическихъ функцій. Ближайшимъ толкованіемъ этихъ фактовъ является то, что физіологическая функція этихъ частей есть физическій эквивалентъ соотвѣтствующихъ психическихъ явленій. Остается конечно возможнымъ утверждать, что въ нихъ мы имѣемъ лишь посредственныя условія возбужденія для какого-нибудь неуловимаго до сихъ поръ пункта; да вѣдь чего нельзя было бы утверждать въ этой области? Но пока съ физіологической стороны ничто не говоритъ за это. Физіологу скорѣе всюду напрашивается попытка построить даже простѣйшія душевныя явленія (актъ сопровождаемаго узнаваніемъ воспріятія, освобожденное послѣднимъ волевое движеніе), какъ распространенный нервный процессъ, въ которомъ равномѣрно участвуютъ многочисленные элементы; для него нѣтъ причины ближе связывать данное душевное явленіе съ функціей какого-нибудь одного между этими элементами, чѣмъ съ функціей всѣхъ остальныхъ *).

*) Попытку нагляднаго построенія такихъ нервныхъ явленій, какъ они сопровождаютъ, примѣрно, какое-нибудь зрительное воспріятіе и примыкающее къ нему оборонительное движеніе, можно найти у Мейнерта (Meynert: Psychiatrie (1884), стр. 145 и сл.). Результаты экспериментальныхъ наблюденій надъ собаками и обезьянами имѣются у *Munk'a*: Die Funktionen der Grosshirnrinde (2 изд. 1890). Этими опытами, кажется, установлено по крайней мѣрѣ то, что разрушеніе тѣсно ограниченныхъ частей корковой субстанціи имѣетъ слѣдствіемъ прекращеніе опредѣленныхъ, тѣсно ограниченныхъ психическихъ функцій; такъ удаленіе задней оконечности задней главной доли имѣетъ своимъ слѣдствіемъ прекращеніе способности узнавать знакомые предметы; притомъ одностороннее разрушеніе уничтожаетъ эту способность только у одного противолежащаго глаза. Собака видитъ, но не узнаетъ того, что видитъ. Мало-помалу происходитъ новообразованіе этой способ-

Впрочемъ ясно, что Гербартовское душевное реальное еще и съ другой стороны было бы для физіологовъ тяжелымъ камнемъ преткновенія. Какъ относится оно къ обмѣну веществъ? Насколько физіологъ знаетъ, душевная жизнь вездѣ связана не съ неподвижнымъ составомъ элементовъ, а съ ихъ постояннымъ обмѣномъ. Развѣ душевное реальное исключено отсюда, такъ что оно одно образуетъ собою постоянный составъ, въ то время какъ остальные реальные элементы находятся въ постоянномъ теченіи? И какъ относится оно къ рожденію и смерти? Есть ли оно само по себѣ равноцѣнный съ другими элементъ, который только благодаря предпочтительному положенію пріобрѣтаетъ то выдающееся развитіе? И что дѣлается съ нимъ, когда со смертью тѣла оно лишается окружающей среды? — Наконецъ замѣчательно и то, что тѣ прежнія попытки указать въ мозгѣ пунктъ, разрушеніе котораго непосредственно имѣло бы слѣдствіемъ смерть, оказались всѣ неудачными. Жизненный узелъ Флуранса не существуетъ болѣе, разрушеніе всякой части мозга переживается, если только оно не достигаетъ слишкомъ ужъ большого объема *).

Послѣ всего сказаннаго довольно понятно, что въ кругу физіологовъ преобладаетъ склонность къ распространенному локализированію душевныхъ явленій: каждому психическому явленію соотвѣтствуетъ какой-нибудь нервный процессъ въ болѣе или менѣе протяженныхъ частяхъ мозга, преимущественно корковой субстанціи.

Можно или должно оставаться на этомъ? или лучше пойти далѣе и вмѣстѣ съ *Фехнеромъ* и *Вундтомъ* возвратиться къ старинному представленію, что сѣдалищемъ души служитъ все живое тѣло, или что вся единая тѣлесная жизнь есть физическій

ности, собака опять научается „видѣть“, т.-е. при помощи зрительнаго ощущенія дѣлать заключеніе о природѣ предмета. Если толкованіе и остается при этомъ во многихъ отношеніяхъ темнымъ, если послѣдовательное занятіе клѣтокъ образами воспоминанія, предварительная пустота клѣтокъ, при помощи которыхъ должно сдѣлаться потомъ возможнымъ новообразованіе памяти, развертываніе ассоціаціонныхъ рядовъ путемъ рефлекторнаго раздраженія какого-нибудь ряда клѣтокъ и т. д., если все это и остается пока не чѣмъ инымъ какъ спекулятивною физіологіей (удивительно напоминающей впрочемъ спекулятивную психологію Бенеке), то все-таки понятно, что такіе факты вызываютъ у физіологовъ непреодолимое побужденіе къ распространенному локализированію психическихъ функцій.

*) Fechner: Elemente der Psychophysik, стр. 399 и сл.

эквивалентъ всей единой душевной жизни? Я думаю, надо рѣшиться на это послѣднее.

Къ этому приводитъ уже прежде всего полное единство тѣлесной жизни: гдѣ же граница одушевленія, если мы не можемъ помѣстить ее въ какомъ-нибудь одномъ пунктѣ? Врядъ ли возможно выдѣлить въ предѣлахъ нервной системы какую-нибудь опредѣленно ограниченную область такъ, чтобы только съ возбужденіемъ ея одной связать психическія сопровождающія явленія, а подобнымъ же явленіямъ за этой границей отказать въ такомъ значеніи. Да и сама нервная система въ своей физіологической жизни, въ своемъ питаніи такъ тѣсно срослась съ цѣлымъ жизненнымъ процессомъ, что изолированіе ея въ отношеніи къ психической жизни должно являться произвольнымъ. Вообще, стóитъ только начать выдѣлять въ тѣлѣ части, не стоящія въ непосредственномъ отношеніи къ душевной жизни, а служащія ей лишь внѣшними орудіями, какъ мы принуждены будемъ мало-помалу вернуться къ монадологическому воззрѣнію. Слѣдовательно—такъ сказало бы это послѣднее—и вы принимаете кости, связки и мускулы не за что иное какъ за внѣшній механизмъ, которымъ пользуется душа, въ сущности совершенно такъ же, какъ рычагомъ или блокомъ; только одна нервная система служитъ носителемъ душевной жизни. Но не периферическіе нервы,—эти служатъ, очевидно, просто проводниками, слѣдовательно—внѣшними орудіями. Носителями душевной жизни остаются центральные органы нервной системы. Но и эти не вполнѣ,—волокна и здѣсь будутъ имѣть ту же самую функцію, т.-е. служить проводниками; они принадлежатъ, слѣдовательно, къ внѣшнему механизму. Такимъ образомъ остаются гангліозныя клѣтки, особенно большія массы мозговой коры. Но что мѣшаетъ продолжить разсужденіе и сказать, что и гангліи служатъ опять-таки только средствами; вѣдь опыты и патологическія наблюденія показываютъ, что нѣтъ ни одной части мозга, которая была бы необходимой и незамѣнимой для наличности душевной жизни. При извѣстныхъ обстоятельствахъ переносится безъ значительнаго ущерба для душевной жизни даже вырожденіе цѣлаго полушарія; слѣдовательно и оно было лишь внѣшнимъ не необходимымъ средствомъ. И какъ должно представлять себѣ отношеніе обоихъ полушарій къ душевной жизни? Если бы они были непосредственными носителями душевной жизни, т.-е. если бы физическимъ

процессамъ въ нихъ непосредственно отвѣчали явленія сознанія, то не должны ли бы мы были ожидать правильной двойственности и въ психическихъ явленіяхъ? Поэтому является болѣе подходящимъ видѣть въ тѣлесной жизни вообще, со включеніемъ нервной системы, не что иное какъ систему внѣшнихъ средствъ, какъ механизмъ, которымъ пользуется нематеріальная по себѣ душа для того, чтобы вступать въ разнообразнѣйшія отношенія съ окружающей средой.

Поэтому дѣло, кажется, сводится къ альтернативѣ: или все тѣло вмѣстѣ съ нервной системой разсматривать какъ систему внѣшнихъ средствъ души, или видѣть во всей тѣлесной жизни видимое представленіе или эквивалентъ душевной жизни. Дѣленіе тѣла, такъ чтобы носителями душевныхъ явленій были лишь опредѣленныя части его, наприм., корковая субстанція мозга, съ трудомъ можетъ считаться за сколько-нибудь сносное средство выхода. Если мы не можемъ, въ виду выше намѣченныхъ основаній, возвратиться къ первому изъ этихъ воззрѣній, то мы должны теперь рѣшиться сказать: физическимъ эквивалентомъ душевной жизни служитъ совокупность физіологическихъ жизненныхъ процессовъ; всякому физическому моменту отвѣчаетъ психическій: параллелизмъ является полнымъ. Конечно, повторяю,— не *мѣстный* параллелизмъ: всюду, гдѣ происходитъ физическое явленіе, бываетъ и психическое: это—безсмысленная формула; но параллелизмъ *идеальный*: для какого-нибудь всепроникающаго разсудка, передъ которымъ лежали бы одинаково открытыми какъ совокупный тѣлесный процессъ, такъ и совокупный внутренній процессъ, было бы возможно указать для каждаго явленія въ тѣлесной жизни соотвѣтствующее ему явленіе въ душевной жизни, сознательное или безсознательное. Для такого всепроникающаго разсудка душевная жизнь представлялась бы вѣдь не въ видѣ тоненькой цѣпи сознательныхъ представленій, а какъ безконечно сложное разнообразіе одновременныхъ сознательныхъ, менѣе сознательныхъ или подсознательныхъ явленій; единому совокупному ходу тѣлесныхъ жизненныхъ процессовъ съ его безчисленными частичными явленіями отвѣчалъ бы совокупный ходъ душевной жизни одинаковой сложности и съ одинаковой градаціей значенія, которая являлась бы въ ступеняхъ сознательности.

Къ этому воззрѣнію приводятъ, повидимому, и біологическія и эволюціонно-историческія соображенія. Въ низшихъ формахъ

животной жизни мы не находимъ нервной системы, съ которой можно было бы связать душевную жизнь. Тѣло протистовъ вообще не обнаруживаетъ ничего подобнаго центру, въ который можно было бы скорѣе, чѣмъ во всякій другой пунктъ системы, помѣстить сѣдалище душевной жизни. Все тѣло является какъ скученіе одноформенной и одинаково функціонирующей органической субстанціи. Если она дѣлится, то каждая часть ея является жизнеспособной и выполняетъ всѣ тѣ же функціи, какъ и цѣлое, реагируетъ на раздраженія, принимаетъ пищу, строитъ покровъ и т. д. «Въ тѣлѣ протиста не существуетъ единаго психическаго центра; сѣдалищемъ психическихъ явленій служитъ скорѣе каждый мельчайшій кусочекъ протоплазмы» *). Разъ органической матеріи изначала свойственна одушевленность на каждомъ пунктѣ, то непонятно, какъ она могла бы потомъ совершенно утратить ее; централизированіе физическаго жизненнаго процесса на высшихъ ступеняхъ развитія сопровождалось бы *преобразованіемъ* жизни частей, но не *уничтоженіемъ* ея. Не должно ли было бы произойти нѣчто подобное и въ психической области? Вѣдь физическая жизнь всякаго животнаго существа постоянно начинается еще въ видѣ клѣтки; не должна ли была бы и психическая жизнь возставать все снова и снова изъ первичной формы?

На напрашивающееся здѣсь возраженіе, что на дѣлѣ мы все-таки ничего не знаемъ о такомъ всеобщемъ соотвѣтствіи физическаго и духовнаго, и напротивъ тысячи явленій тѣлесной жизни остаются безъ сопровождающихъ явленій сознанія,—можно было бы отвѣтить, указывая на прежнее соображеніе (стр. 126 и сл.): не все, что является элементомъ душевной жизни, непремѣнно должно быть предметомъ самовоспріятія въ сознаніи. Въ сознаніи находится лишь крайне незначительная часть совокупной душевной жизни, которую мы должны однако предполагать, чтобы построить явленія въ сознаніи. Тѣлеснымъ явленіямъ, не имѣющимъ своего сопровождающаго явленія въ душевныхъ процессахъ, будутъ отвѣчать безсознательныя или подсознательныя явленія. Растительные процессы, внутреннія явленія постоянно совершающагося обмѣна веществъ во всѣхъ частяхъ тѣла съ соотвѣтствующими возбужденіями ганглій симпатической нервной системы имѣютъ свои психическіе экви-

*) M. Verworrn: Psycho-physiologische Protistenstudien, стр. 211.

валенты въ какихъ-нибудь весьма малыхъ возбужденіяхъ чувства и стремленіяхъ; но эти послѣднія остаются ниже порога сознанія; лишь суммированіе всѣхъ ихъ доходитъ до сознанія—въ видѣ, напр, общаго чувства, органическаго жизненнаго настроенія, или же образуетъ едва замѣтный фонъ всѣхъ сознательныхъ явленій. Только при особыхъ обстоятельствахъ отдѣльныя чувства изъ этой группы достигаютъ такой силы, что доходятъ до сознанія; это правильно происходитъ въ томъ случаѣ, если какія-нибудь поврежденія возрастаютъ до угрожающей степени и требуютъ помощи: такъ при чувствахъ голода, жажды, усталости, стѣсненія дыханія,—или при чувствахъ удовольствія, когда такая потребность удовлетворяется. Въ этомъ случаѣ, допустили бы мы, происходитъ соотвѣтствующій физіологическій процессъ и въ центральной нервной системѣ, въ то время какъ процессы обмѣна веществъ протекаютъ обыкновенно въ болѣе узкомъ кругу и не вовлекаютъ мозга въ сферу своей дѣятельности.

Напротивъ столкновенія тѣлесной жизни съ внѣшней окружающей средой ведутъ обыкновенно къ нервнымъ возбужденіямъ, распространяющимся до мозга. Прикосновенія къ поверхности тѣла всюду попадаютъ на окончанія чувствительныхъ нервовъ, проводящихъ возбужденія къ центральному органу; особенно выдающимися пунктами поверхности являются органы чувствъ; какой-нибудь значительно развитой аппаратъ распространяетъ вплоть до мозга каждое легчайшее возбужденіе, наприм., причиненное эѳирными волнами или сотрясеніями воздуха. И эти возбужденія не всѣ сопровождаются сознательными психическими явленіями: тысячи ощущеній соприкосновенія и движенія, постоянно возбуждаемыя всею поверхностью тѣла, остаются въ большинствѣ случаевъ ниже порога сознанія: они постоянно существуютъ, какъ это обнаруживаетъ управленіе положеніемъ и движеніями тѣла: ихъ отсутствіе имѣетъ своимъ послѣдствіемъ неувѣренность движеній; во всякое время они могутъ быть приведены и въ сознаніе, именно всякій разъ, какъ на нихъ направляется вниманіе; но обыкновенно они остаются подсознательными. Точно такъ же остаются подсознательными тысячи ощущеній, каждое мгновеніе доставляемыхъ глазомъ и ухомъ; мы обыкновенно видимъ и слышимъ сознательно только то, что стоитъ въ отношеніи къ нашимъ задачамъ, занимающимъ насъ въ данный моментъ. Если данная задача вообще не имѣетъ никакого отно-

животной жизни мы не находимъ нервной системы, съ которой можно было бы связать душевную жизнь. Тѣло протистовъ вообще не обнаруживаетъ ничего подобнаго центру, въ который можно было бы скорѣе, чѣмъ во всякій другой пунктъ системы, помѣстить сѣдалище душевной жизни. Все тѣло является какъ скученіе одноформенной и одинаково функціонирующей органической субстанціи. Если она дѣлится, то каждая часть ея является жизнеспособной и выполняетъ всѣ тѣ же функціи, какъ и цѣлое, реагируетъ на раздраженія, принимаетъ пищу, строитъ покровъ и т. д. «Въ тѣлѣ протиста не существуетъ единаго психическаго центра; сѣдалищемъ психическихъ явленій служитъ скорѣе каждый мельчайшій кусочекъ протоплазмы» *). Разъ органической матеріи изначала свойственна одушевленность на каждомъ пунктѣ, то непонятно, какъ она могла бы потомъ совершенно утратить ее; централизированіе физическаго жизненнаго процесса на высшихъ ступеняхъ развитія сопровождалось бы *преобразованіемъ* жизни частей, но не *уничтоженіемъ* ея. Не должно ли было бы произойти нѣчто подобное и въ психической области? Вѣдь физическая жизнь всякаго животнаго существа постоянно начинается еще въ видѣ клѣтки; не должна ли была бы и психическая жизнь возставать все снова и снова изъ первичной формы?

На напрашивающееся здѣсь возраженіе, что на дѣлѣ мы все-таки ничего не знаемъ о такомъ всеобщемъ соотвѣтствіи физическаго и духовнаго, и напротивъ тысячи явленій тѣлесной жизни остаются безъ сопровождающихъ явленій сознанія,—можно было бы отвѣтить, указывая на прежнее соображеніе (стр. 126 и сл.): не все, что является элементомъ душевной жизни, непремѣнно должно быть предметомъ самовоспріятія въ сознаніи. Въ сознаніи находится лишь крайне незначительная часть совокупной душевной жизни, которую мы должны однако предполагать, чтобы построить явленія въ сознаніи. Тѣлеснымъ явленіямъ, не имѣющимъ своего сопровождающаго явленія въ душевныхъ процессахъ, будутъ отвѣчать безсознательныя или подсознательныя явленія. Растительные процессы, внутреннія явленія постоянно совершающагося обмѣна веществъ во всѣхъ частяхъ тѣла съ соотвѣтствующими возбужденіями ганглій симпатической нервной системы имѣютъ свои психическіе экви-

*) M. Verworn: Psycho-physiologische Protistenstudien, стр. 211.

эквивалентъ всей единой душевной жизни? Я думаю, надо рѣшиться на это послѣднее.

Къ этому приводитъ уже прежде всего полное единство тѣлесной жизни: гдѣ же граница одушевленія, если мы не можемъ помѣстить ее въ какомъ-нибудь одномъ пунктѣ? Врядъ ли возможно выдѣлить въ предѣлахъ нервной системы какую-нибудь опредѣленно ограниченную область такъ, чтобы только съ возбужденіемъ ея одной связать психическія сопровождающія явленія, а подобнымъ же явленіямъ за этой границей отказать въ такомъ значеніи. Да и сама нервная система въ своей физіологической жизни, въ своемъ питаніи такъ тѣсно срослась съ цѣлымъ жизненнымъ процессомъ, что изолированіе ея въ отношеніи къ психической жизни должно являться произвольнымъ. Вообще, стоитъ только начать выдѣлять въ тѣлѣ части, не стоящія въ непосредственномъ отношеніи къ душевной жизни, а служащія ей лишь внѣшними орудіями, какъ мы принуждены будемъ мало-помалу вернуться къ монадологическому воззрѣнію. Слѣдовательно—такъ сказало бы это послѣднее—и вы принимаете кости, связки и мускулы не за что иное какъ за внѣшній механизмъ, которымъ пользуется душа, въ сущности совершенно такъ же, какъ рычагомъ или блокомъ; только одна нервная система служитъ носителемъ душевной жизни. Но не периферическіе нервы,—эти служатъ, очевидно, просто проводниками, слѣдовательно—внѣшними орудіями. Носителями душевной жизни остаются центральные органы нервной системы. Но и эти не вполнѣ,—волокна и здѣсь будутъ имѣть ту же самую функцію, т.-е. служить проводниками; они принадлежатъ, слѣдовательно, къ внѣшнему механизму. Такимъ образомъ остаются ганглiозныя клѣтки, особенно большія массы мозговой коры. Но что мѣшаетъ продолжить разсужденіе и сказать, что и гангліи служатъ опять-таки только средствами; вѣдь опыты и патологическія наблюденія показываютъ, что нѣтъ ни одной части мозга, которая была бы необходимой и незамѣнимой для наличности душевной жизни. При извѣстныхъ обстоятельствахъ переносится безъ значительнаго ущерба для душевной жизни даже вырожденіе цѣлаго полушарія; слѣдовательно и оно было лишь внѣшнимъ не необходимымъ средствомъ. И какъ должно представлять себѣ отношеніе обоихъ полушарій къ душевной жизни? Если бы они были непосредственными носителями душевной жизни, т.-е. если бы физическимъ

процессамъ въ нихъ непосредственно отвѣчали явленія сознанія, то не должны ли бы мы были ожидать правильной двойственности и въ психическихъ явленіяхъ? Поэтому является болѣе подходящимъ видѣть въ тѣлесной жизни вообще, со включеніемъ нервной системы, не что иное какъ систему внѣшнихъ средствъ, какъ механизмъ, которымъ пользуется нематеріальная по себѣ душа для того, чтобы вступать въ разнообразнѣйшія отношенія съ окружающей средой.

Поэтому дѣло, кажется, сводится къ альтернативѣ: или все тѣло вмѣстѣ съ нервной системой разсматривать какъ систему внѣшнихъ средствъ души, или видѣть во всей тѣлесной жизни видимое представленіе или эквивалентъ душевной жизни. Дѣленіе тѣла, такъ чтобы носителями душевныхъ явленій были лишь опредѣленныя части его, наприм., корковая субстанція мозга, съ трудомъ можетъ считаться за сколько-нибудь сносное средство выхода. Если мы не можемъ, въ виду выше намѣченныхъ основаній, возвратиться къ первому изъ этихъ воззрѣній, то мы должны теперь рѣшиться сказать: физическимъ эквивалентомъ душевной жизни служитъ совокупность физіологическихъ жизненныхъ процессовъ; всякому физическому моменту отвѣчаетъ психическій: параллелизмъ является полнымъ. Конечно, повторяю,— не *мѣстный* параллелизмъ: всюду, гдѣ происходитъ физическое явленіе, бываетъ и психическое: это—безсмысленная формула; но параллелизмъ *идеальный*: для какого-нибудь всепроникающаго разсудка, передъ которымъ лежали бы одинаково открытыми какъ совокупный тѣлесный процессъ, такъ и совокупный внутренній процессъ, было бы возможно указать для каждаго явленія въ тѣлесной жизни соотвѣтствующее ему явленіе въ душевной жизни, сознательное или безсознательное. Для такого всепроникающаго разсудка душевная жизнь представлялась бы вѣдь не въ видѣ тоненькой цѣпи сознательныхъ представленій, а какъ безконечно сложное разнообразіе одновременныхъ сознательныхъ, менѣе сознательныхъ или подсознательныхъ явленій; единому совокупному ходу тѣлесныхъ жизненныхъ процессовъ съ его безчисленными частичными явленіями отвѣчалъ бы совокупный ходъ душевной жизни одинаковой сложности и съ одинаковой градаціей значенія, которая являлась бы въ ступеняхъ сознательности.

Къ этому воззрѣнію приводятъ, повидимому, и біологическія и эволюціонно-историческія соображенія. Въ низшихъ формахъ

животной жизни мы не находимъ нервной системы, съ которой можно было бы связать душевную жизнь. Тѣло протистовъ вообще не обнаруживаетъ ничего подобнаго центру, въ который можно было бы скорѣе, чѣмъ во всякій другой пунктъ системы, помѣстить сѣдалище душевной жизни. Все тѣло является какъ скученіе одноформенной и одинаково функціонирующей органической субстанціи. Если она дѣлится, то каждая часть ея является жизнеспособной и выполняетъ всѣ тѣ же функціи, какъ и цѣлое, реагируетъ на раздраженія, принимаетъ пищу, строитъ покровъ и т. д. «Въ тѣлѣ протиста не существуетъ единаго психическаго центра; сѣдалищемъ психическихъ явленій служитъ скорѣе каждый мельчайшій кусочекъ протоплазмы» *). Разъ органической матеріи изначала свойственна одушевленность на каждомъ пунктѣ, то непонятно, какъ она могла бы потомъ совершенно утратить ее; централизированіе физическаго жизненнаго процесса на высшихъ ступеняхъ развитія сопровождалось бы *преобразованіемъ* жизни частей, но не *уничтоженіемъ* ея. Не должно ли было бы произойти нѣчто подобное и въ психической области? Вѣдь физическая жизнь всякаго животнаго существа постоянно начинается еще въ видѣ клѣтки; не должна ли была бы и психическая жизнь возставать все снова и снова изъ первичной формы?

На напрашивающееся здѣсь возраженіе, что на дѣлѣ мы всетаки ничего не знаемъ о такомъ всеобщемъ соотвѣтствіи физическаго и духовнаго, и напротивъ тысячи явленій тѣлесной жизни остаются безъ сопровождающихъ явленій сознанія, — можно было бы отвѣтить, указывая на прежнее соображеніе (стр. 126 и сл.): не все, что является элементомъ душевной жизни, непремѣнно должно быть предметомъ самовоспріятія въ сознаніи. Въ сознаніи находится лишь крайне незначительная часть совокупной душевной жизни, которую мы должны однако предполагать, чтобы построить явленія въ сознаніи. Тѣлеснымъ явленіямъ, не имѣющимъ своего сопровождающаго явленія въ душевныхъ процессахъ, будутъ отвѣчать безсознательныя или подсознательныя явленія. Растительные процессы, внутреннія явленія постоянно совершающагося обмѣна веществъ во всѣхъ частяхъ тѣла съ соотвѣтствующими возбужденіями ганглій симпатической нервной системы имѣютъ свои психическіе экви-

*) M. Verworn: Psycho-physiologische Protistenstudien, стр. 211.

валенты въ какихъ-нибудь весьма малыхъ возбужденiяхъ чувства и стремленiяхъ; но эти послѣднiя остаются ниже порога сознанiя; лишь суммированiе всѣхъ ихъ доходитъ до сознанiя—въ видѣ, напр, общаго чувства, органическаго жизненнаго настроенiя, или же образуетъ едва замѣтный фонъ всѣхъ сознательныхъ явленiй. Только при особыхъ обстоятельствахъ отдѣльныя чувства изъ этой группы достигаютъ такой силы, что доходятъ до сознанiя; это правильно происходитъ въ томъ случаѣ, если какiя-нибудь поврежденiя возрастаютъ до угрожающей степени и требуютъ помощи: такъ при чувствахъ голода, жажды, усталости, стѣсненiя дыханiя,—или при чувствахъ удовольствiя, когда такая потребность удовлетворяется. Въ этомъ случаѣ, допустили бы мы, происходитъ соотвѣтствующiй физiологическiй процессъ и въ центральной нервной системѣ, въ то время какъ процессы обмѣна веществъ протекаютъ обыкновенно въ болѣе узкомъ кругу и не вовлекаютъ мозга въ сферу своей дѣятельности.

Напротивъ столкновенiя тѣлесной жизни съ внѣшней окружающей средой ведутъ обыкновенно къ нервнымъ возбужденiямъ, распространяющимся до мозга. Прикосновенiя къ поверхности тѣла всюду попадаютъ на окончанiя чувствительныхъ нервовъ, проводящихъ возбужденiя къ центральному органу; особенно выдающимися пунктами поверхности являются органы чувствъ; какой-нибудь значительно развитой аппаратъ распространяетъ вплоть до мозга каждое легчайшее возбужденiе, наприм., причиненное эѳирными волнами или сотрясенiями воздуха. И эти возбужденiя не всѣ сопровождаются сознательными психическими явленiями: тысячи ощущенiй соприкосновенiя и движенiя, постоянно возбуждаемыя всею поверхностью тѣла, остаются въ большинствѣ случаевъ ниже порога сознанiя: они постоянно существуютъ, какъ это обнаруживаетъ управленiе положенiемъ и движенiями тѣла: ихъ отсутствiе имѣетъ своимъ послѣдствiемъ неувѣренность движенiй; во всякое время они могутъ быть приведены и въ сознанiе, именно всякiй разъ, какъ на нихъ направляется вниманiе; но обыкновенно они остаются подсознательными. Точно такъ же остаются подсознательными тысячи ощущенiй, каждое мгновенiе доставляемыхъ глазомъ и ухомъ; мы обыкновенно видимъ и слышимъ сознательно только то, чтó стоитъ въ отношенiи къ нашимъ задачамъ, занимающимъ насъ въ данный моментъ. Если данная задача вообще не имѣетъ никакого отно-

шенія къ внѣшнему міру, если мы размышляемъ, напримѣръ, о какомъ-нибудь отвлеченномъ вопросѣ, или заняты представленіемъ какого-нибудь отдаленнаго прошлаго, то мы въ это время вообще ничего не видимъ и не слышимъ; это значитъ: нервныя возбужденія и мозговые процессы существуютъ и тогда, точно также какъ не отсутствуютъ и ихъ психическіе эквиваленты; мы замѣчаемъ это, если насъ внезапно выведутъ изъ нашихъ мечтаній; мы вспоминаемъ совершенно ясно, что дѣйствительно слышали то-то и то-то, только миновавшее, напримѣръ,—удары колокола; намъ даже удается еще сосчитать ихъ затѣмъ; но при данныхъ обстоятельстмахъ эти явленія не могли достичь сознанія.

Очевидно, для жизненной экономіи высшихъ животныхъ это—благодѣтельное или, скорѣе, необходимое устройство: отправленія внутреннихъ органовъ обыкновенно не возбуждаютъ системы головного и спиннаго мозга, равно какъ и ихъ психическіе эквиваленты остаются ниже порога сознанія. Напротивъ, отношенія къ внѣшнему міру представляются нервными возбужденіями, правильно распространяющимися до центральнаго органа и ихъ психическіе эквиваленты стоятъ ближе къ порогу сознанія: естественно, сохраненіе животнаго существенно зависитъ отъ правильной реакціи на внѣшнюю окружающую среду; приспособленіе своихъ движеній къ явленіямъ внѣшняго міра составляетъ для животнаго великую жизненную задачу. Тутъ происходитъ нѣчто вродѣ того, что бываетъ съ какимъ нибудь народнымъ тѣломъ. Внутреннія явленія, относящіяся къ обмѣну веществъ, хозяйственная дѣятельность индивидуумовъ, ихъ семейная жизнь—все это протекаетъ въ тѣснѣйшемъ кругу, не доходя до общаго сознанія, хотя въ своей суммѣ оно во всякомъ случаѣ существуетъ какъ основа общаго сознанія; всѣ небольшія горести и радости отдѣльныхъ лицъ тоже образуютъ собою нѣчто вродѣ жизненнаго настроенія народа. Напротивъ, къ соприкосновеніямъ съ внѣшнимъ міромъ народъ обыкновенно чувствителенъ, всякое происшествіе на границѣ проходитъ черезъ всѣ газеты, и тысячи ушей безпрестанно прислушиваются къ состоянію международныхъ отношеній въ дипломатіи.

Система головного и спинного мозга имѣетъ такимъ образомъ задачей регулировать внѣшнія отношенія организма. Ея периферическія окончанія чувствительны для легчайшаго прикосновенія воздушныхъ и эѳирныхъ волнъ; нервныя волокна, представляющія

собою изолирующіе проводники, проводятъ возбужденія несмѣшанными къ центральному органу; этотъ послѣдній представляетъ собою наконецъ систему органовъ, которые принимаютъ вслѣдствіе нервныхъ возбужденій продолжающіяся расположенія. Этими расположеніями (образующими съ психической стороны память) опредѣляются потомъ, при слѣдующемъ раздраженіи, какъ нервный процессъ въ центральномъ органѣ (психически: апперцепція), такъ и реакція (психически: рѣшеніе). Сосредоточиваніе на эти прикосновенія и реакціи предполагаетъ собою изолированіе отъ возбужденій внутреннихъ органовъ, или психически:—возникновеніе міра представленій, развитіе духовной жизни предполагаетъ собою извѣстное отграниченіе сознанія отъ органическихъ чувствъ.

Развитіе это можно было бы построить теперь такимъ образомъ: на низшей ступени животной жизни чувствительность къ раздраженіямъ равномѣрно распространена по всему составу тѣла; прикосновеніе на каждомъ пунктѣ вызываетъ мѣстную или общую реакцію движенія; всякое явленіе сопровождается какимъ нибудь психическимъ эквивалентомъ, который мы, по аналогіи съ нашей собственной душевной жизнью, истолковываемъ какъ чувство и стремленіе. Точно такъ же процессы внутреннихъ органовъ сопровождаются соотвѣтствующими имъ психическими процессами. Безсвязная и недифференцированная множественность такихъ мгновенныхъ явленій—вотъ форма низшей душевной жизни. Съ постепеннымъ развитіемъ отношенія ко внѣшнему міру становятся все разнообразнѣе и запутаннѣе, задача сохраненія жизни требуетъ все болѣе разнообразнаго и тщательнаго приспособленія къ состояніямъ и явленіямъ внѣшняго міра. Какъ органъ для выполненія этого, образуется нервная система; въ ней чувствительность къ возбужденіямъ, исходящимъ отъ внѣшняго міра, все болѣе и болѣе повышается и дифференцируется, и въ той же мѣрѣ она сокращается въ остальныхъ частяхъ органической субстанціи. Съ централизаціей чувствительности идетъ рука объ руку централизація реакціонныхъ движеній; центральные органы нервной системы являются регулирующими контрольными аппаратами, которыми ограничивается первоначально общая способность органической субстанціи къ реакціи. Параллельно съ этимъ процессомъ развитія органической жизни идетъ процессъ развитія жизни душевной; благодаря образованію ощущеній и памяти, органическія чувства все

болѣе и болѣе подавляются, начинается игра представленій, а съ ней и сознаніе въ собственномъ смыслѣ, не мыслимое безъ отношенія одного психическаго элемента къ цѣлому.

Я прихожу къ заключенію всего этого разсужденія. Если приравнять душевную жизнь къ сознательному мышленію, тогда мы придемъ къ тому же, къ чему были приведены картезіанцы своимъ объясненіемъ души, какъ res cogitans: къ тому, чтобы отказать въ душѣ животнымъ, вообще существамъ, стоящимъ ниже человѣка. Если же, напротивъ, и въ человѣческой жизни сознательныя представленіе и мышленіе не составляютъ собою всего цѣлаго, если подъ поверхностью существуетъ еще безсознательная душевная жизнь, то ничто не мѣшаетъ думать, что существуетъ и такая душевная жизнь, въ которой дѣло вообще не доходитъ до сознанія вродѣ человѣческаго самосознанія. Самосознаніе предполагаетъ собою міросознаніе съ распространеннымъ воспоминаніемъ,—даже съ родовымъ воспоминаніемъ, т.-е. историческое сознаніе. Самосознаніе въ собственномъ смыслѣ имѣетъ свое «я» только какъ историческое существо. Чего нибудь подобнаго мы не станемъ приписывать животнымъ; даже самое умное животное не смогло бы разсказать исторію своей жизни. Ихъ душевная жизнь будетъ подобна тому, что мы находимъ въ насъ самихъ ниже самосознательнаго мышленія и хотѣнія. На болѣе низкихъ ступеняхъ постепенно сторона представленій будетъ все болѣе и болѣе исчезать, воспоминаніе дѣлаться короче, воспріятіе скуднѣе, а вмѣстѣ съ этимъ и воля будетъ все болѣе и болѣе утрачивать форму предвидящаго поставленія цѣлей, форму сознательнаго стремленія или желанія, пока наконецъ содержаніемъ душевной жизни останется не что иное какъ моментальное чувство побужденія, возникающее при соприкосновеніи съ окружающей средой. Внутренніе процессы такого рода можно было бы построить, какъ сопровождающія явленія процессовъ движенія, также и по ту сторону границы органической жизни.

Этимъ, въ противоположность къ матеріалистической онтологіи, была бы обоснована *идеалистическая* или *спиритуалистическая онтологія.* Она покоится главнымъ образомъ на параллелистической теоріи отношенія физическаго и психическаго, а также на волюнтаристической психологіи. Завершеніе же свое она находитъ въ монистическомъ рѣшеніи космологической проблемы, къ которой мы теперь и обращаемся.

ГЛАВА II.

Космолого-теологическая проблема.

1. Факты и гипотезы.

Вопросъ о сущности дѣйствительнаго составляетъ онтологическую проблему. Космологическая же проблема есть вопросъ о связи дѣйствительнаго и его совокупномъ строеніи. Я обозначу сначала факты, задающіе этотъ вопросъ.

Для обыкновеннаго представленія міръ является какъ множественность самостоятельныхъ вещей, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое существованіе независимо отъ всѣхъ прочихъ. Во всякомъ случаѣ онѣ не остаются совершенно безразличными рядомъ другъ съ другомъ: онѣ стоятъ во взаимныхъ отношеніяхъ, онѣ дѣйствуютъ другъ на друга. Однако эта связь взаимодѣйствія не необходима для существованія каждаго элемента самого по себѣ.

Если взглянуть на дѣло нѣсколько ближе, то обнаруживается нѣсколько дальнѣйшихъ замѣчательныхъ фактовъ. Во-первыхъ, *дѣйствіе* и *страданіе* происходятъ не случайно, время отъ времени, а *постоянно* и *вообще*. Каждая часть дѣйствительности стоитъ въ непрестанномъ взаимодѣйствіи съ каждой другой. Такъ учитъ физика. Черепица падаетъ съ крыши. Мы говоримъ: земля притягиваетъ ее съ соотвѣтствующей массѣ силой; это значитъ: ея движеніе въ каждый моментъ опредѣляется отношеніемъ всѣхъ ея частей ко всѣмъ частямъ, составляющимъ тѣло земли. Будь масса земли меньше, или будь какая-нибудь часть временно недѣятельной, движеніе частицы было бы другое: на лунѣ она падала бы съ меньшею быстротой, на Юпитерѣ съ большей. Точно такъ же всѣ части черепицы дѣйствуютъ на землю, сообщая ей импульсъ къ движенію въ направленіи къ общему

центру тяжести. Движеніе черепицы представляется намъ, слѣдовательно, какъ часть совокупнаго движенія, совершаемаго ею вмѣстѣ со всѣми частями земли по направленію къ общей цѣли, — къ центру тяжести системы. Въ то же время система эта стоитъ въ такомъ же отношеніи къ большей системѣ; всякое измѣненіе, происходящее въ ней, малѣйшее перемѣщеніе центра тяжести воздѣйствуетъ обратно на движеніе всей планетной системы. А эта послѣдняя въ свою очередь стоитъ во взаимодѣйствіи съ болѣе обширнымъ кругомъ — съ системой млечнаго пути, для построенія которой у насъ, конечно, не хватаетъ данныхъ. Итакъ: всѣ частицы массы, находящіяся въ пространствѣ рядомъ другъ съ другомъ, образуютъ собою единую систему съ единымъ движеніемъ, въ которомъ каждое движеніе какой-нибудь части включено и опредѣлено, какъ частичное движеніе.

Та же связь, которая охватываетъ всѣ движенія въ пространствѣ во всеобъемлющее единство, объединяетъ ихъ также и въ единство во времени. Черепица была сброшена съ крыши ураганомъ. Теченіе воздуха есть дѣйствіе различнаго нагрѣванія различныхъ частей земной поверхности: эта причина въ свою очередь есть дѣйствіе прежнихъ обстоятельствъ, облачности, осадковъ, морскихъ теченій, формы земной поверхности и ея движенія и т. д. до безконечности. Еслибы какой-нибудь совершенный счетчикъ могъ точно принять въ разсчетъ массы, ихъ положеніе и движеніе относительно другъ друга въ какой-нибудь произвольно далекій моментъ прошлаго, то онъ былъ бы также въ состояніи предвидѣть наступленіе такого-то событія именно въ такое-то время и на такомъ мѣстѣ, подобно тому, какъ астрономъ до секунды высчитываетъ впередъ вступленіе луны въ тѣнь земли.

Мы приходимъ такимъ образомъ къ формулѣ: всѣ движенія въ безконечномъ времени и въ безконечномъ пространствѣ образуютъ собою въ дѣйствительности единое движеніе; тѣлесный міръ есть единая система съ единымъ великимъ движеніемъ, къ которому всѣ отдѣльныя движенія относятся какъ полагаемыя вмѣстѣ съ цѣлымъ части. Или, говоря словами Лейбница: «всякое тѣло ощущаетъ все, что происходитъ въ цѣломъ мірѣ, такъ что тотъ, кто все видитъ, могъ бы прочитать въ каждомъ единичномъ все, что происходитъ всюду, и даже все, что произо-

ло и что произойдетъ, воспринимая въ настоящемъ отдаленное времени и въ пространствѣ» (Monadologie § 61).

Вторымъ фактомъ, значительно выступающимъ въ строѣ міра, ляется *господство всеобщихъ законовъ*. Единообразіе элементовъ къ велико, что способъ дѣйствія всѣхъ ихъ—по крайней мѣ съ извѣстныхъ сторонъ—можетъ быть выраженъ простыми ормулами. Законы механики или законъ тяготѣнія является,— къ предполагаютъ по крайней мѣрѣ физика и астрономія,— чнымъ выраженіемъ способа дѣйствія всякой частицы массы, ходящейся гдѣ бы то ни было въ безконечномъ пространствѣ, йствующей гдѣ бы то ни было въ безконечномъ времени; кажя могла бы заступить мѣсто всякой другой, равной ей по массѣ, причиняя этимъ никакого измѣненія въ міровомъ ходѣ. Эта нородность всѣхъ частей дѣйствительности очевидно не необдима для на шего мышленія: было бы вполнѣ мыслимо, а при едположеніи, что міръ состоитъ изъ многихъ абсолютно самооятельныхъ элементовъ,—даже легко ожидать, что эти послѣде обнаруживаютъ всевозможныя разнообразія дѣйствія. Тогда тествознаніе въ современномъ смыслѣ было бы невозможно, ть-можетъ — было бы вообще невозможно. Что оно сущевуетъ, это—счастливая для нашего мышленія случайность.

Къ этому присоединяется наконецъ третій значительный фактъ: *смическое расчлененіе* дѣйствительности. Единая великая сисма, называемая нами міромъ, обнаруживаетъ склонность къ своебразному расположенію своихъ частей, именно склонность расченяться на меньшія, относительно замкнутыя въ себѣ системы, точно такъ же относительно замкнутымъ единствомъ движей. Самой обширной системой, которую мы можемъ обозрѣть, ляется наша планетная система; будучи сама относительно мкнутой въ себѣ частичной системой системы высшаго поряд, она расчленяется въ свою очередь на меньшія единства—несныя тѣла, частью опять представляющіяся какъ многочленныя смическія системы, планеты со спутниками и кольцами. Всякая зъ этихъ частей обнаруживаетъ, подобно всей солнечной сисмѣ, цикловое движеніе и единое развитіе: всякое небесное ѣло движется въ періодическомъ оборотѣ вокругъ своей собвенной оси и вокругъ центральнаго тѣла; въ то же время оно робѣгаетъ рядъ эволюціонныхъ ступеней, замыкающихся въ единую исторію. Что касается земли, то мы въ состояніи очертить

центру тяжести. Движенiе черепицы представляется намъ, слѣдовательно, какъ часть совокупнаго движенiя, совершаемаго ею вмѣстѣ со всѣми частями земли по направленiю къ общей цѣли, — къ центру тяжести системы. Въ то же время система эта стоитъ въ такомъ же отношенiи къ большей системѣ; всякое измѣненiе, происходящее въ ней, малѣйшее перемѣщенiе центра тяжести воздѣйствуетъ обратно на движенiе всей планетной системы. А эта послѣдняя въ свою очередь стоитъ во взаимодѣйствiи съ болѣе обширнымъ кругомъ—съ системой млечнаго пути, для построенiя которой у насъ, конечно, не хватаетъ данныхъ. Итакъ: всѣ частицы массы, находящiяся въ пространствѣ рядомъ другъ съ другомъ, образуютъ собою единую систему съ единымъ движенiемъ, въ которомъ каждое движенiе какой-нибудь части включено и опредѣлено, какъ частичное движенiе.

Та же связь, которая охватываетъ всѣ движенiя въ пространствѣ во всеобъемлющее единство, объединяетъ ихъ также и въ единство во времени. Черепица была сброшена съ крыши ураганомъ. Теченiе воздуха есть дѣйствiе различнаго нагрѣванiя различныхъ частей земной поверхности: эта причина въ свою очередь есть дѣйствiе прежнихъ обстоятельствъ, облачности, осадковъ, морскихъ теченiй, формы земной поверхности и ея движенiя и т. д. до безконечности. Еслибы какой-нибудь совершенный счетчикъ могъ точно принять въ разсчетъ массы, ихъ положенiе и движенiе относительно другъ друга въ какой-нибудь произвольно далекiй моментъ прошлаго, то онъ былъ бы также въ состоянiи предвидѣть наступленiе такого-то событiя именно въ такое-то время и на такомъ мѣстѣ, подобно тому, какъ астрономъ до секунды высчитываетъ впередъ вступленiе луны въ тѣнь земли.

Мы приходимъ такимъ образомъ къ формулѣ: всѣ движенiя въ безконечномъ времени и въ безконечномъ пространствѣ образуютъ собою въ дѣйствительности единое движенiе; тѣлесный мiръ есть единая система съ единымъ великимъ движенiемъ, къ которому всѣ отдѣльныя движенiя относятся какъ полагаемыя вмѣстѣ съ цѣлымъ части. Или, говоря словами Лейбница: «всякое тѣло ощущаетъ все, что происходитъ въ цѣломъ мiрѣ, такъ что тотъ, кто все видитъ, могъ бы прочитать въ каждомъ единичномъ все, что происходитъ всюду, и даже все, что произо-

шло и что произойдетъ, воспринимая въ настоящемъ отдаленное во времени и въ пространствѣ» (Monadologie § 61).

Вторымъ фактомъ, значительно выступающимъ въ строѣ міра, является *господство всеобщихъ законовъ*. Единообразіе элементовъ такъ велико, что способъ дѣйствія всѣхъ ихъ—по крайней мѣрѣ съ извѣстныхъ сторонъ—можетъ быть выраженъ простыми формулами. Законы механики или законъ тяготѣнія является,—такъ предполагаютъ по крайней мѣрѣ физика и астрономія,—точнымъ выраженіемъ способа дѣйствія всякой частицы массы, находящейся гдѣ бы то ни было въ безконечномъ пространствѣ, дѣйствующей гдѣ бы то ни было въ безконечномъ времени; каждая могла бы заступить мѣсто всякой другой, равной ей по массѣ, не причиняя этимъ никакого измѣненія въ міровомъ ходѣ. Эта однородность всѣхъ частей дѣйствительности очевидно не необходима для на шего мышленія: было бы вполнѣ мыслимо, а при предположеніи, что міръ состоитъ изъ многихъ абсолютно самостоятельныхъ элементовъ,—даже легко ожидать, что эти послѣдніе обнаруживаютъ всевозможныя разнообразія дѣйствія. Тогда естествознаніе въ современномъ смыслѣ было бы невозможно, быть-можетъ — было бы вообще невозможно. Что оно существуетъ, это—счастливая для нашего мышленія случайность.

Къ этому присоединяется наконецъ третій значительный фактъ: *космическое расчлененіе* дѣйствительности. Единая великая система, называемая нами міромъ, обнаруживаетъ склонность къ своеобразному расположенію своихъ частей, именно склонность расчленяться на меньшія, относительно замкнутыя въ себѣ системы, съ точно такъ же относительно замкнутымъ единствомъ движеній. Самой обширной системой, которую мы можемъ обозрѣть, является наша планетная система; будучи сама относительно замкнутой въ себѣ частичной системой системы высшаго порядка, она расчленяется въ свою очередь на меньшія единства—небесныя тѣла, частью опять представляющіяся какъ многочленныя космическія системы, планеты со спутниками и кольцами. Всякая изъ этихъ частей обнаруживаетъ, подобно всей солнечной системѣ, цикловое движеніе и единое развитіе: всякое небесное тѣло движется въ періодическомъ оборотѣ вокругъ своей собственной оси и вокругъ центральнаго тѣла; въ то же время оно пробѣгаетъ рядъ эволюціонныхъ ступеней, замыкающихся въ единую исторію. Что касается земли, то мы въ состояніи очертить

ея исторію развитія, по крайней мѣрѣ въ общихъ чертахъ. На землѣ, единственномъ небесномъ тѣлѣ, ближе знакомомъ намъ въ частностяхъ, передъ нами опять выступаютъ какъ бы уменьшенныя копіи этихъ космическихъ единствъ,—организмы. Какъ микрокосмы, они повторяютъ собою образовательный процессъ макрокосмовъ, они представляютъ собою единыя расчлененныя системы съ рядомъ возвращающихся періодически измѣненій (кровеобращеніе, дыханіе, обмѣнъ веществъ, смѣна поколѣній), обнимаемыхъ единымъ общимъ развитіемъ (рожденіе, развитіе, старость, смерть). Вездѣ эти измѣненія протекаютъ въ относительно замкнутомъ единствѣ, но сохраняя отношеніе къ движеніямъ въ большей системѣ: растенія и животныя съ ихъ цикловыми жизненными процессами включены въ цикловыя движенія тѣла земли; смѣна поколѣній слѣдуетъ въ общемъ за смѣной временъ года,—слѣдовательно, за движеніемъ земли вокругъ центральнаго тѣла; жизненная дѣятельность и обмѣнъ веществъ стоятъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ смѣнѣ дня и ночи, слѣдовательно—къ вращенію земли вокругъ оси. Наконецъ, физіологія расчленяетъ живыя тѣла опять на меньшія единства, клѣтки, которыя въ уменьшенномъ масштабѣ еще разъ обнаруживаютъ тотъ же самый микрокосмическій характеръ. И, въ концѣ концовъ, химія показываетъ, что всѣ тѣла, какъ органическія, такъ и неорганическія, состоятъ изъ маленькихъ системъ, молекулъ, которыя химія строитъ опять какъ игру предполагаемыхъ частей, атомовъ. На этомъ анализъ пока останавливается, предоставляя будущему построить и атомы, какъ сложныя системы.—Такимъ образомъ естествознаніе представляетъ намъ дѣйствительность какъ вполнѣ единый и вполнѣ расчлененный космосъ.

Легко видѣть, что *духовный міръ*, насколько мы знаемъ о немъ, обнаруживаетъ тотъ же характеръ: единство и расчлененіе являются и здѣсь выдающимися основными чертами. Въ духовно-историческомъ мірѣ не существуетъ разъединенныхъ элементовъ, какъ и въ мірѣ физическомъ; напротивъ, всѣ эти элементы замыкаются въ единство духовно-исторической жизни. Возьмемъ какую-нибудь отдѣльную жизнь. Содержаніе ея нельзя описать иначе, какъ включая его въ историческую связь; въ ней содержатся вся современная исторія и все прошлое, и дѣйствія ея простираются на цѣлое будущее. Біографію Лессинга нельзя написать такъ, чтобы въ ней не встрѣчались Фридрихъ Великій и

Вольтеръ, Гете и Готтшедъ, Лейбницъ и Спиноза. Но каждое изъ этихъ лицъ въ свою очередь стоитъ въ новыхъ отношеніяхъ къ современникамъ и предкамъ; цѣлый историческій міръ XVII и XVIII столѣтій проникаетъ сюда, и только произвольно можно бы выдѣлить какую-нибудь частность и представить ее отдѣльно. А развитіе новаго времени опять стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ возрожденіемъ и реформаціей, со средними и древними вѣками; въ греческомъ мірѣ древніе вѣка соприкасаются съ Востокомъ; все это составляетъ условіе того духовнаго содержанія, которое мы называемъ жизнью Лессинга. Какъ видно, духовно-историческій міръ подобно физическому міру, представляетъ собою единство: все въ каждомъ, и каждое во всемъ.

Точно также и здѣсь обнаруживается наклонность къ образованію меньшихъ, относительно замкнутыхъ круговъ: человѣчество расчленяется на народы, изъ которыхъ каждый образуетъ собою единство духовной жизни, замкнутое въ себѣ единствомъ языка, въ которомъ объективируется духовное содержаніе; народы въ свою очередь расчленяются на племена, эти послѣднія на провинціи, провинціи на отдѣльныя мѣстности, мѣстности на семьи; каждая изъ этихъ группъ представляетъ собою единый, относительно замкнутый въ себѣ кругъ съ своей собственной исторіей и своеобразнымъ духовнымъ содержаніемъ. Послѣднія единства образуютъ собою индивидуумы, изъ которыхъ въ каждомъ большіе круги специализируются въ одно единственное, только разъ появляющееся образованіе внутренней жизни.

Итакъ, насколько мы можемъ видѣть, дѣйствительность представляетъ собою единую, расчлененную, управляемую всеобщими законами систему, космосъ. Это фактъ. А теперь поднимается вопросъ: какъ должны мы толковать или конструировать этотъ фактъ? Какъ происходитъ то, что міръ не является хаотической множественностью абсолютно безразличныхъ по отношенію другъ къ другу элементовъ?—вѣдь мыслимо было бы даже и это; откуда происходитъ космическая природа дѣйствительнаго, расчлененіе и сомкнутость всѣхъ вещей въ единое великое существованіе одного черезъ другое и для другого?

Есть три попытки разрѣшенія этого вопроса, три космологическихъ гипотезы: *атомизмъ, антропоморфическій теизмъ* и *пантеизмъ*.

Атомизмъ (который не бываетъ необходимо матеріалистическимъ:

и строго проведенная монадологія принадлежитъ сюда же) допускаетъ, что, благодаря простому случайному сосуществованію самихъ по себѣ совершенно самостоятельныхъ первичныхъ элементовъ возникаетъ видимость единства. Исконной внутренней связи атомовъ вообще не существуетъ, но въ то время, какъ они, будучи безразличными одинъ относительно другого, движутся и встрѣчаются въ пустомъ пространствѣ, возникаютъ тѣ преходящія соединенія, которыя мы называемъ вещами и связями вещей; и въ то время, какъ безконечно многіе элементы безпорядочно движутся въ безконечномъ цространствѣ и въ безконечномъ времени, должны осуществляться временно всевозможныя комбинаціи.

Антропоморфическій теизмъ, напротивъ того, утверждаетъ: немыслимо, чтобы единство, расчлененіе и порядокъ дѣйствительности были результатомъ случая, или слѣпо закономѣрнаго движенія; форму міра можно объяснить только дѣятельностью цѣлесообразно дѣйствующаго зодческаго разума, предвосхищающаго въ своихъ мысляхъ ходъ и расчлененіе міра.

Пантеизмъ, наконецъ, полагаетъ начало единства имманентнымъ міру. Дѣйствительность есть единое существо; не единство, а множественность есть призрачность. Или: элементы дѣйствительности не представляютъ собой самостоятельныхъ вещей, сумма которыхъ составляла бы цѣлое, а они суть полагаемые цѣлымъ моменты, сущія въ немъ опредѣленія или модификаціи его сущности.

2. Атомистическое и телеолого-теистическое объясненіе природы.

Разборъ этихъ конкуррирующихъ гипотезъ я начну съ изложенія противоположности между атомистической и теистической гипотезами и притомъ сначала въ томъ ея видѣ, какъ она въ теченіе столѣтій господствовала надъ человѣческимъ мышленіемъ, т.-е. не принимая во вниманіе того измѣненія проблемы, которое внесли съ собой въ нашемъ столѣтіи эволюціонно-историческая біологія и космологія. Это два представленія, еще и теперь наиболѣе понятныя обыкновенному мышленію; атомизмъ господствуетъ преимущественно въ сферахъ естественно-научнаго образованія, а антропоморфическій теизмъ въ сферахъ, стоящихъ подъ вліяніемъ церковной философіи. При этомъ я тотчасъ же дѣлаю замѣчаніе, что ученіе церкви отличается отъ воззрѣнія, обозначаемаго мною именемъ антропоморфическаго теизма, въ одной существенной части, именно въ томъ, что оно не

допускаетъ никакой самостоятельно существующей матеріи, что на Бога оно смотритъ не какъ на архитектора, а какъ на творца міра изъ ничего. Этимъ оно настолько приближается къ третьему—пантеистическому — представленію, что отвлеченно не можетъ быть отдѣлено отъ него: существо, творящее всѣ остальныя существа изъ ничего, есть необходимо единственное самостоятельное или истинно существующее существо. На долю вещей, сотворенныхъ имъ и сохраняемыхъ въ существованіи, не приходится въ сравненіи съ нимъ никакой самостоятельности; онѣ въ отношеніи къ Богу суть проявленія и опредѣленія его сущности. Всемогущество можетъ все, оно не можетъ лишь дать своимъ созданіямъ самостоятельности по отношенію къ самому себѣ,— иначе оно должно было бы быть въ состояніи дать имъ несотворенность.

Антропоморфическій теизмъ, съ котораго мы начнемъ изложеніе, опирается приблизительно на слѣдующее доказательство; его называютъ *телеологическимъ*.

Всюду, гдѣ мы находимъ множественность независимыхъ другъ отъ друга по своему существованію элементовъ расположенными такимъ образомъ, что они своею совмѣстною дѣятельностью правильно производятъ какой-нибудь полный смысла и цѣнности результатъ, тамъ мы предполагаемъ, что расположеніе частей произведено разумнымъ началомъ, которое, желая этого результата, какъ цѣли, устраиваетъ данное соединеніе частей какъ средство. Напримѣръ въ часахъ множество частей: колеса, винты, камни, стрѣлки, циферблатъ, пружина — соединены между собою такимъ образомъ, что ихъ совокупное дѣйствіе имѣетъ своимъ слѣдствіемъ равномѣрное движеніе стрѣлокъ, благодаря чему часы становятся подходящимъ орудіемъ для измѣренія времени. Всякій, зная цѣль и видя расположеніе частей, тотчасъ же съ увѣренностью дѣлаетъ заключеніе о происхожденіи этой вещи изъ искусства и намѣренія. И еслибъ онъ, будучи на какомъ-нибудь необитаемомъ островѣ, нашелъ часы, или хотя бы только обломокъ зубчатаго колеса ихъ, то онъ тотчасъ же сказалъ бы: здѣсь были люди; не случай такъ соединилъ эти элементы, а человѣческое намѣреніе.

И вотъ такой же случай представляется намъ въ природѣ вообще. Мы не были свидѣтелями перваго распредѣленія частей; но намъ всюду встрѣчаются произведенія естественнаго хода

вещей, настолько похожія на произведенія человѣческихъ искусства и намѣренія, что мы принуждены сдѣлать заключеніе о подобномъ же происхожденіи ихъ,—о дѣятельности нѣкотораго архитектоническаго разума. Это прежде всего касается живыхъ существъ. Въ своемъ строеніи и отправленіяхъ они похожи на очень сложныя машины. Части ихъ—кости, мускулы, связки, нервы, сосуды, сердце, легкія, кровь, желудокъ, кожа, волосы и т. д.—соединены между собою такимъ образомъ, что взаимодѣйствіе ихъ имѣетъ своимъ слѣдствіемъ тотъ результатъ, который мы называемъ жизнью и который признаемъ полнымъ смысла и цѣнности — да, даже предположеніемъ всѣхъ цѣнностей. И каждая изъ этихъ частей въ свою очередь является сложной и обнаруживаетъ такое же поразительное приспособленіе многихъ частей къ осуществленію какой-нибудь необходимой для цѣлаго функціи. Взять глазъ. Тутъ мы имѣемъ сначала сѣтчатую оболочку съ окончаніями волоконъ оптическаго нерва; это, какъ показываетъ микроскопъ, въ высшей степени сложныя образованія, способныя возбуждаться самыми легкими сотрясеніями, свѣтовыми волнами, и черезъ нервныя волокна проводить свое раздраженіе до мозга. Общая чувствительность къ свѣту была бы, однако, мало полезной для оріентированія въ дѣйствительности, еслибы на ретину не отбрасывались рѣзко очерченные образы предметовъ. Для этого служитъ расположенный впереди оптическій аппаратъ: роговая оболочка, хрусталикъ, стекловидное тѣло преломляютъ падающіе свѣтовые лучи такимъ образомъ, что даютъ на сѣтчатой оболочкѣ рѣзкое, уменьшенное обратное изображеніе предмета. Подвижная ширма радужной оболочки съ центральнымъ отверстіемъ зрачка, препятствующая вхожденію мѣшающихъ лучей черезъ края хрусталика, пигментная оболочка, выстилающая глазную впадину, сложная система мускуловъ и нервомъ, посредствомъ которой глазъ пріобрѣтаетъ способность приспособленія къ различному отдаленію предметовъ, а способность двигаться во всѣ стороны завершаетъ его пригодность. Наконецъ, весь этотъ столь важный органъ предохраняется самымъ тщательнымъ образомъ; помѣщаясь въ костной впадинѣ черепа, онъ защищенъ отъ всякаго рода случайныхъ поврежденій еще вѣками, рѣсницами и бровями.

То, что выступаетъ передъ нами здѣсь, повторяется въ организмѣ тысячи разъ; каждая система органовъ обнаруживаетъ то

же искуственное соединеніе множественности частей въ одно орудіе, дѣятельность котораго способствуетъ сохраненію жизни. будь то жизни индивидуума, или вида. Чѣмъ глубже проникаютъ со своими новыми средствами изслѣдованія анатомія и біологія въ строеніе и функціи тѣла, тѣмъ подозрительнѣе становится дѣло; передъ нашими глазами сложность дѣлается все больше и больше, все глубже проникаетъ расчлененіе, все многообразнѣе становится образованіе. Но въ той же мѣрѣ растетъ и чудо соединенія частей въ цѣлое, приспособленіе цѣлаго къ его окружающей средѣ; всякое расширеніе и углубленіе знанія ведетъ біологію къ болѣе глубокому проникновенію во внутреннее единство плана, господствующаго надъ общимъ строеніемъ и образованіемъ. Какъ архитекторъ природы, такъ восклицаетъ въ удивленіи *Тренделенбургъ,* возобновитель аристотелевской телеологіи въ нашемъ столѣтіи, — изображаетъ Кювье, исходя изъ цѣли, средства и складъ строенія какого-нибудь животнаго вида *). Нѣсколько обломковъ скелета какого-нибудь вымершаго животнаго вида достаточно, чтобы дать мастеру возможность познать планъ цѣлаго и возстановить передъ нашими глазами животное по его строенію и отправленію.

Какъ возникли живыя существа? Теперь они возникаютъ посредствомъ рожденія и роста; форма заимствуется чрезъ унаслѣдованіе отъ производящихъ индивидуумовъ. Но какъ возникли они первоначально?

На этотъ вопросъ атомистическій матеріализмъ даетъ такой отвѣтъ: посредствомъ самопроизвольнаго столкновенія атомовъ, двигающихся по общимъ физическимъ законамъ. Въ безконечномъ теченіи слѣпо необходимыхъ движеній должны были возникать всѣ возможныя расположенія элементовъ, а между ними случайно и тѣ, которыя представляются намъ въ животныхъ и растительныхъ формахъ; тысячи комбинацій могли снова распадаться; наконецъ должны были однако произойти разъ и такія, которыя были въ состояніи сохраняться и размножаться.

Мыслимо ли это?—спрашиваетъ телеологъ;—или если мыслимо, то возможно ли вѣрить, чтобы что-нибудь подобное дѣйствительно случилось? Въ какомъ-нибудь пунктѣ времени, на какомъ-нибудь мѣстѣ, здѣсь, на голой землѣ, или въ илѣ, или въ водѣ,

*) Trendelenburg: Logische Untersuchungen, 2 изд. 1862, II, 8.

или въ воздухѣ пришли, стало-быть, въ столкновеніе всѣ тѣ элементы, которые образуютъ собою орла или акулу, или льва: и вотъ послѣдній стоитъ тутъ, точно внезапно свѣянный вѣтромъ, съ кожей и шерстью, съ глазами и ушами, съ зубами и когтями, съ сердцемъ и сосудами съ циркулирующею въ нихъ кровью? Пусть самая смѣлая фантазія испытываетъ свои силы надъ размалевываніемъ картины такого происхожденія! Да и подумайте: въ то же самое счастливое мгновеніе тотъ же случай долженъ былъ бы создать еще и львицу, притомъ на томъ же самомъ мѣстѣ, ибо иначе это великое зарожденіе было бы вѣдь еще напраснымъ! А вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и какое-нибудь животное, служащее добычей, напримѣръ газель, или, стало-быть, пару газелей, или скорѣе цѣлое число паръ, достаточное для прокормленія, пока размноженіе не озаботилось еще возмѣщеніемъ.

Надо будетъ признаться, что если это не невѣроятно, то въ такомъ случаѣ на свѣтѣ вообще нѣтъ ничего невѣроятнаго. И дѣло ничуть не становится вѣроятнѣе, если, идя по стопамъ *Эмпедокла*, мы предположимъ, что сначала возникли части отдѣльно сами по себѣ: руки и ноги безъ туловища, глаза и уши безъ головы, съ тѣмъ, чтобы потомъ онѣ нашли другъ друга и, если какія оказались подходящими, прочно соединились между собой. *Аристотель* вполнѣ правъ, противопоставляя этому представленію такую мысль: цѣлое существуетъ прежде частей, части вырастаютъ на цѣломъ и изъ цѣлаго, и другого способа возникновенія для нихъ нѣтъ. Малѣйшій волосъ не возникнетъ гдѣ-нибудь иначе, какъ на тѣлѣ, къ которому онъ принадлежитъ, какъ бы долго мы ни перетряхивали атомы. А теперь мы должны еще, пожалуй, вѣрить, что волосы львиной шерсти, возникнувши отдѣльно и сотнями тысячъ носясь по міру, вдругъ въ одинъ прекрасный день собрались на какой-нибудь одной кожѣ, каждый помѣщаясь въ заранѣе приготовленное отверстіе!? Было бы однако во сто разъ вѣроятнѣе, еслибы въ одинъ прекрасный день, напримѣръ при землетрясеніи, тысячи каменныхъ осколковъ обтерлись и нагромоздились именно такъ, что представили бы собою одинъ разъ дорійскій храмъ, другой разъ готическій соборъ, или еслибы кто-нибудь, вытряхивая изъ большого мѣшка милліоны типографскихъ литеръ, достигъ наконецъ того, чтобъ онѣ свалились вмѣстѣ такъ, что образовали собою Иліаду, или Энеиду.

Въ самомъ дѣлѣ нѣтъ ни малѣйшей несправедливости, если

Аристотель сравниваетъ въ одномъ мѣстѣ эти представленія съ бредомъ пьяныхъ и восхваляетъ *Анаксагора*, который со своей мыслью, что разумъ вноситъ порядокъ въ хаосъ, выступаетъ между ними какъ трезвый и ставитъ насъ на почву разумныхъ и мыслимыхъ мыслей *).

Для насъ эта мысль Анаксагора не представляетъ ничего новаго и неожиданнаго, она кажется намъ очень понятной, а нѣкоторымъ представляется теперь тривіальной. Но тогда она была открытіемъ. Боги греческой народной вѣры были не творцами или образователями, а созданіями міра; что міръ можетъ быть твореніемъ духа, для грековъ было первоначально совершенно чуждымъ представленіемъ. Что дѣлаетъ греческую философію такъ привлекательной для того, кто разсматриваетъ ее съ историческимъ пониманіемъ, это именно то, что въ ней видно, какъ человѣческій духъ мало-помалу доходитъ до удивленія передъ міромъ. Обыкновенный человѣкъ не удивляется вещамъ; онъ съ дѣтства освоился съ ними; что могъ бы онъ найти въ нихъ удивительнаго? Солнце, луна и звѣзды восходятъ и заходятъ, растенія и животныя возникаютъ и растутъ: вѣдь это всегда было такъ: что могло бы тутъ быть поразительнаго? Лишь философу дѣло представляется удивительнымъ; или, иначе, въ томъ, что кто-то впалъ въ удивленіе и размышленіе по поводу того, что до сихъ поръ всему свѣту представлялось само собой понятнымъ—и находится, какъ замѣчаютъ Платонъ и Аристотель, первое начало философствованія. Какъ возникла небесная твердь, и какъ возникли первоначально растенія и животныя? Этими вопросами о происхожденіи великаго и малаго міровъ начинается греческая философія. И ея первыми отвѣтами являются приведенныя попытки объясненія природы изъ какого-нибудь свойства и движеній первичныхъ элементовъ.

Анаксагору первому пришла въ сознаніе немыслимость этихъ представленій. Чѣмъ яснѣе и опредѣленнѣе формулировались они,—какъ это было сдѣлано наконецъ атомистами,—тѣмъ яснѣе обнаруживалась ихъ невозможность. И вотъ Анаксагоръ, въ виду математической закономѣрности мірозданія и вѣчнаго порядка не-

*) Aristoteles, Metaphys, I, 4 (948 в. 15): νοῦν δή τις εἰπών ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καί ἐν τῇ φύσει τόν αἴτιον τοῦ κόσμου καί τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τούς πρότερον.

бесныхъ движеній, въ первый разъ въ греческомъ мірѣ высказалъ богатую послѣдствіями мысль: только изъ духа можетъ исходить этотъ порядокъ. *Платонъ* и *Аристотель* восприняли эту мысль, она служитъ точкой вращенія ихъ міросозерцанія: не слѣпое движеніе, а сила направленной на благо мысли, всегда и всюду проникая вещи, сообщаетъ послѣднимъ ихъ форму и дѣйствительность, Конечно, къ этому должно предположить еще нѣчто «другое», съ одной стороны воспринимающее въ себя «мысли», съ другой, конечно, и стѣсняющее ихъ чистое осуществленіе, нѣкоторый *ирраціональный* факторъ рядомъ съ раціональнымъ, т.-е. матерію. А съ этимъ возникаетъ въ то же время и затрудненіе, связанное съ новой теоріей: какъ относится мысль къ веществу? Откуда та власть, которую она проявляетъ по отношенію къ нему? Обладаетъ ли космическій разумъ, подобно мастеру человѣку, глазами и руками? *Тренделенбургъ* (Log. Unters., стр. 74) выражаетъ эту трудность такимъ образомъ: «въ природѣ мы нигдѣ не наблюдаемъ пункта, на которомъ бы мысль пріобрѣтала силу, вооружалась и пользовалась ею для своихъ цѣлей, и умозрѣніе не въ состояніи нигдѣ указать его. Созерцаніе, ищущее внутренней цѣли, основываетъ идеальное въ реальномъ, но ему не достаетъ еще познанія того, какъ идеальное приходитъ въ реальное, вступаетъ въ реальное. Человѣческая мысль располагаетъ исполняющей рукой, и послѣдняя вводитъ реальное явленіе: для явленія въ природѣ сходство обрывается на этомъ мѣстѣ, и преимущественно на этотъ пробѣлъ познанія устремляется сомнѣніе, недовѣрчиво смотрящее на цѣль. Не невозможно,—прибавляетъ онъ съ резигнаціей,— что наше познаніе не пополнится; теперь же достаточно знать, что мы познаемъ и чего не познаемъ».

Въ самомъ дѣлѣ, это именно тотъ «пробѣлъ познанія», благодаря которому сомнѣніе возникало все снова и снова и смущало телеологическое объясненіе природы. Объясненіе изъ мысли, существованіе которой эмпирически не можетъ быть доказано и дѣйствіе которой не можетъ быть представлено физически или физіологически! Не удивительно, если естествоиспытатель не зналъ, что дѣлать съ такимъ объясненіемъ, и потому все снова и снова видѣлъ себя принужденнымъ возвращаться къ попыткѣ механическаго объясненія. Какъ бы невѣроятнымъ ни смотрѣло эмпедокловское объясненіе возникновенія органическихъ существъ, оно все же предоставляетъ собой попытку представить этотъ процессъ на-

глядно; телеологическое объясненіе, отказываясь отъ наглядной конструкціи, вообще отказывается отъ естественно-научнаго объясненія.

Такимъ образомъ возникаетъ *дилемма механическаго и телеологическаго воззрѣній на природу*; она проходитъ черезъ всю исторію философіи. Въ древней философіи школа *Эпикура* снова принимаетъ атомистически-механическую натурфилософію Демокрита, въ противоположность къ исходящему отъ Сократа идеалистически-телеологическому міровоззрѣнію. Въ философіи новаго времени преобладающій интересъ къ естествознанію перетягиваетъ чашку вѣсовъ въ пользу перваго пониманія. Съ распространеніемъ новыхъ космическихъ и физическихъ воззрѣній въ XVI и XVII столѣтіяхъ проявляется сильное нерасположеніе къ телеологическому объясненію природы, — нерасположеніе, которому едва могла противостоять унаслѣдованная отъ среднихъ вѣковъ школьная философія въ соединеніи съ церковной догматикой и аристотелевской философіей. Оно замѣтно какъ тенденція у *Бэкона* и *Декарта*; оно въ чистомъ видѣ проводится у *Спинозы*, рѣшительно отвергающаго объясненіе природы изъ цѣлей. Правда, потомъ наступаетъ опять обратное теченіе; въ XVIII столѣтіи телеологическое пониманіе природы снова пріобрѣтаетъ перевѣсъ. Въ популярной англійской и нѣмецкой философіи этого времени объясненіе природы изъ намѣреній сверхъестественнаго разума проводится, можетъ быть, наивнѣе, чѣмъ когда бы то ни было прежде. Это стоитъ съ одной стороны въ связи съ общимъ примирительнымъ характеромъ этого столѣтія, какъ онъ выступаетъ въ его обоихъ вождяхъ въ области философіи — *Лейбницѣ* и *Локкѣ*. Затѣмъ, впрочемъ, этому не мало помогло и то обстоятельство, что тотъ малый міръ — міръ живыхъ существъ — оказалъ механическому объясненію значительно болѣе упорное противодѣйствіе, чѣмъ того ожидало новѣйшее естествознаніе въ своемъ первомъ опьяненіи побѣдою. Надо прочитать физіологическіе трактаты *Декарта*, чтобы почувствовать, какъ увѣренно шла къ объясненію жизненныхъ явленій вооруженная новыми началами философія, убѣжденная, что въ короткое время ей должно удаться открыть всякую тайну жизни путемъ раскрытія ея механизма. Вмѣсто этого, анатомія и физіологія, особенно послѣ того какъ онѣ нашли опору въ микроскопѣ, приводили все къ новымъ и болѣе глубокимъ тайнамъ. Какъ безпомощно мы сто-

имъ теперь передъ механизмомъ нервной системы, дѣятельность которой такъ просто умѣлъ объяснять Декартъ! Такимъ образомъ случилось то, что и естествоиспытатели, хотя и не высказывались прямо за телеологическое воззрѣніе, тѣмъ не менѣе, за неимѣніемъ лучшаго, не противодѣйствовали ему. Еще въ первой половинѣ XIX столѣтія атомистически-механическое пониманіе природы является почти-что вымершимъ. Виталистически-телеологическія представленія, какъ ихъ заступаетъ Тренделенбургъ (оставляя въ сторонѣ спекулятивную философію), преобладали также и въ сферахъ естествознанія.

Въ самомъ дѣлѣ, еслибы намъ оставался выборъ только между Эмпедокломъ и Анаксагоромъ, намъ едва ли пришлось бы колебаться въ своемъ рѣшеніи. Что животныя и растенія могли бы когда-нибудь возникнуть такъ, просто благодаря стеченію частей, это было и остается невѣроятнымъ. Это и чувствовали такіе критическіе умы, какъ *Вольтеръ* и *Юмъ*. Какъ ни мало были они склонны уступить въ остальномъ мѣсто телеологической философіи того времени, отрицаніе цѣлей въ органическомъ мірѣ и чисто механическое объясненіе казалось однако и имъ вещью безнадежной. Правда, и слабая сторона телеологическаго воззрѣнія тоже не ускользала отъ нихъ. И такимъ образомъ они видѣли себя поставленными здѣсь передъ неразрѣшимою дилеммой.

Лишь съ новѣйшимъ біологическомъ воззрѣніемъ, новѣйшее развитіе котораго связано съ именемъ *Дарвина*, открывается повидимому выходъ по крайней мѣрѣ изъ самыхъ ближайшихъ и удручающихъ затрудненій. Однако, прежде чѣмъ подробно останавливаться на этомъ, мнѣ хочется сдѣлать нѣсколько критическихъ замѣчаній по поводу стариннаго телеологическаго доказательства; дѣло и теперь еще имѣетъ не одинъ только историческій интересъ.

3. Критика телеологическаго доказательства.

Общее замѣчаніе о значеніи телеологическаго доказательства для религіи и метафизики можетъ послужить здѣсь введеніемъ въ критическій разборъ.

Въ нѣкоторыхъ кругахъ еще и теперь упорно держится склонность видѣть въ этомъ доказательствѣ (собственнымъ предметомъ котораго служитъ положеніе: образованіе тѣлеснаго міра не можетъ быть объяснено безъ допущенія какой-нибудь дѣйствующей

по намѣреніямъ причины) часть философскаго фундамента теологіи, или даже необходимую опору вѣры въ Бога, а слѣдовательно въ критикѣ его усматривать нападеніе на религію.

Мнѣ думается, что религія совсѣмъ не заинтересована въ этихъ космологическихъ умозрѣніяхъ. Она столь же мало основывается на какой-нибудь гипотезѣ о происхожденіи живыхъ существъ, какъ и на какомъ-нибудь опредѣленномъ воззрѣніи на астрономическій видъ міра. Если она и заинтересована вообще въ этихъ вещахъ, то только въ объективной истинѣ и субъективной правдивости нашего познанія. Опасенъ для нея, какъ и для всѣхъ человѣческихъ вещей, союзъ съ заблужденіемъ и ложью. Изъ своей несчастной борьбы противъ новой космологіи въ XVII столѣтіи церковь должна была бы вынести по крайней мѣрѣ тотъ урокъ, что ей ни при какихъ обстоятельствахъ не слѣдуетъ вступать въ солидарную связь съ какой бы то ни было научной системой. Когда курія объявила аристотелевско-птоломеевскую космологію символомъ вѣры, она тѣмъ самымъ подсѣкла корень церковной вѣры: всякій ударъ, падавшій на ложную теорію, падалъ теперь и на церковь. Точно такой же результатъ долженъ наступить въ томъ случаѣ, если церковь объявитъ составной частью своего ученія какое-нибудь опредѣленное біологическое воззрѣніе. Или, скорѣе, этотъ результатъ уже наступаетъ, по мнѣнію тѣхъ, которые въ дарвинизмѣ видятъ наступленіе окончательнаго конца религіи. Дарвинъ, думаютъ они, устранивши Моисееву исторію творенія вмѣстѣ съ Адамомъ и Евой, сдѣлалъ въ то же время «гипотезу Бога», безъ которой космологія уже давно научилась обходиться, излишней и для біологіи. Съ юности пріучившись и привыкнувъ смотрѣть на существованіе Бога, какъ на обоснованное и упроченное телеологическимъ доказательствомъ, они отвергаютъ теперь и самую вещь, такъ какъ старое доказательство ея стало для нихъ подозрительнымъ. Для хорошей вещи ничего нѣтъ опаснѣе плохихъ доказательствъ.

Кажется, что и съ самимъ *Дарвиномъ* случилось нѣчто въ этомъ родѣ: вмѣстѣ съ довѣріемъ къ Пэлеевскимъ Evidences онъ утратилъ и религію. Такъ, онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ: «Старое доказательство цѣли въ природѣ, которое выставляетъ Пэлей и которое казалось мнѣ прежде столь рѣшающимъ, теперь не достигаетъ цѣли; мы не можемъ уже, напримѣръ, сдѣлать заключеніе, что удивительно прекрасный замокъ двустворчатой

раковины долженъ быть созданъ какимъ-нибудь разумнымъ существомъ, подобно тому какъ дверные крючья дѣлаются человѣкомъ *).

«Въ настоящее время,—говорится далѣе,—основанiе доказательства существованiя разумнаго Бога почерпается изъ глубоко-внутренняго убѣжденiя и изъ чувствъ, испытываемыхъ большинствомъ лицъ на самихъ себѣ». Раньше онъ тоже имѣлъ эти ощущенiя и былъ приведенъ ими къ вѣрѣ въ Бога и безсмертiе. Такъ его настроилъ религiозно первобытный бразильскiй лѣсъ. «Однако теперь самые величественные виды не возбудили бы въ моей душѣ никакихъ подобныхъ убѣжденiй и ощущенiй. Можно было бы совершенно вѣрно сказать, что я похожъ на человѣка, сдѣлавшагося неспособнымъ къ различенiю цвѣтовъ». Другой разъ онъ упоминаетъ, что у него исчезло мало-по малу и чувство къ поэзiи,—доказательство того изсушающаго дѣйствiя, которое можетъ оказать на душу безпрестанное научное изслѣдованiе. Однако дѣло, очевидно, было подготовлено первоначальнымъ интеллектуалистическимъ направленiемъ его религiозныхъ убѣжденiй, какъ ихъ обосновало преподаванiе въ его юности; онъ чувствуетъ, что его обманываютъ ложными теорiями и доказательствами, и потому начинаетъ относиться теперь съ недовѣрiемъ и ко всему религiозному. Очевидно, это случай, повторяющiйся у насъ тысячи разъ. Поэтому для церкви является жизненнымъ вопросомъ стать къ наукѣ въ правильное отношенiе; она погибаетъ отъ того недовѣрiя, которое она питаетъ къ наукѣ и въ свою очередь испытываетъ со стороны послѣдней. Правильное же отношенiе состоитъ не въ томъ, чтобъ она постоянно принимала самыя новыя теорiи, а въ томъ, чтобы она сдѣлала себя совершенно независимой отъ научно-философскихъ теорiй. То, что даю я, должна сказать она, имѣетъ силу независимо отъ того, правъ ли Коперникъ или Птоломей, Дарвинъ или Агассизъ. Евангелiе существуетъ и не имѣетъ никакой системы космологiи и бiологiи, оно есть проповѣдь о царствѣ Божiемъ, имѣющемъ осуществиться въ душѣ и жизни людей. Оно опирается не на необъяснимыя явленiя природы и чудеса, а на опыты сердца, находящаго въ немъ миръ и благодать.

Въ самомъ дѣлѣ, я убѣжденъ, что для вѣры въ Бога и его царство едвали что такъ опасно въ наше время,—по крайней мѣрѣ

*) Ch. Darwins Leben, его сына Fr. Darwin'a, нѣм. изд., I, 284 и сл.

въ кругу научно-образованныхъ людей — какъ попытки путемъ устарѣлаго и заступающаго дорогу естественно-научному изслѣдованію доказательства навязать разсудку антропоморфическій теизмъ, какъ научно необходимую теорію міра (въ какомъ смыслѣ антропоморфизмъ возможенъ и всегда сохранится, это видно будетъ потомъ). Незнаніе всегда является дурною опорой; цѣпляться за него является склонностью къ обскурантизму, дѣлающему невѣжество основою господства духовнаго класса: nam sciunt, quod sublata ignorantia stupor, h. e. unicum argumentandi tuendaeque autoritatis medium, quod habent, tollitur (Спиноза, Eth. I, Appendix).

И насколько мало пригодно для поддержанія религіи это телеологическое доказательство, выискивающее и ухватывающееся за пробѣлы въ объясненіи природы изъ физическихъ причинъ, чтобы выставить этимъ на видъ необходимость предположенія не физическихъ причинъ, настолько же мало годится оно и для поддержки идеалистической философіи, телеологическаго міросозерцанія. Оно ведетъ исключительно къ отрицанію цѣлей въ дѣйствительности вообще. Натурфилософія, придерживающаяся въ настоящее время убѣжденія въ невозможности провести физическое объясненіе, является просто союзницей того «лѣниваго разума», искорененіе котораго составляетъ для научнаго изслѣдованія дѣло первой важности. Заслуженный тріумфъ дарвинизма состоитъ въ томъ, что онъ вырвалъ изъ рукъ «лѣниваго разума» ту область, на которую онъ главнымъ образомъ смотрѣлъ какъ на свою собственную—область жизненныхъ явленій, и открылъ ее изслѣдованію, идущему новымъ путемъ. По поводу уничтоженія мысли о цѣли въ мірѣ никто вѣдь не могъ бы почувствовать удовольствія; по поводу же пораженія «лѣниваго разума» ощутитъ радость всякій, у кого есть теоретическій интересъ.

Не надо обманываться насчетъ слѣдующаго: естествознаніе не можетъ допустить и не допуститъ, чтобъ его опять отклонили съ его пути исканія *чисто физическаго* объясненія *всѣхъ* явленій природы. Пусть существуютъ тысячи вещей, которыхъ оно не можетъ объяснить въ настоящее время; но никогда не поступится оно своей принципіальной аксіомой, что и для этихъ вещей есть естественная причина, а слѣдовательно и естественно-научное объясненіе. Поэтому всякая философія, стоящая на томъ, что нѣкоторыя явленія природы не могутъ быть

безъ остатка объяснены физически, а дѣлаютъ необходимымъ допущеніе дѣйствія какого-нибудь метафизическаго начала или сверхъ естественнаго дѣятеля,—такая философія будетъ имѣть въ естествознаніи непримиримаго противника. Жить съ нею въ мирѣ послѣднее можетъ лишь въ томъ случаѣ, если она принципіально будетъ воздерживаться отъ вмѣшательства въ *причинное объясненіе* явленій природы и предоставитъ здѣсь естествознанію итти своей дорогой до конца.—Или въ такомъ случаѣ для философіи не останется болѣе мѣста? Развѣ для метафизики не осталось бы болѣе никакого дѣла? Развѣ съ завершеніемъ естественно-научнаго объясненія нашъ теоретическій интересъ къ дѣйствительности былъ бы истощенъ? Я думаю,—никоимъ образомъ. Напротивъ, теперь поднимается новый вопросъ: что все это *значитъ?* Еслибы астрономія вполнѣ объяснила космическія явленія изъ физическихъ законовъ, еслибы біологія точно также безъ остатка разоблачила передъ нами происхожденіе и механизмъ органическихъ жизненныхъ процессовъ, то остался бы вопросъ: что за смыслъ всей этой игры силъ, что такое то, что выступаетъ передъ нами въ тысячахъ этихъ формъ и движеній тѣлеснаго міра? Или здѣсь вообще не о чемъ больше говорить, тѣлесный міръ есть вся дѣйствительность и физическимъ объясненіемъ оканчивается все? Да вѣдь объ этомъ мы уже согласились въ предыдущей главѣ объ онтологической проблемѣ. Можетъ-быть можно сказать: никогда не существовало и никогда не будетъ существовать такого человѣка, который успокоился бы на этомъ. Естественно-научное мышленіе въ своемъ матеріализмѣ хочетъ собственно устранить не существованіе болѣе обширнаго, идеальнаго содержанія дѣйствительности, помимо физическаго состава, а примѣненіе этого идеальнаго содержанія къ физическому объясненію. По существу между механическимъ объясненіемъ и идеалистическимъ истолкованіемъ нѣтъ никакой противоположности. Разногласіе начинается только тогда, когда идеалистическое истолкованіе хочетъ замѣстить собой причинное объясненіе и сдѣлать его излишнимъ.

Говоря образно, представимъ, что дѣло идетъ о листѣ бумаги съ напечатанными на немъ знаками. Являются два вопроса: какъ произошли знаки на бумагѣ и что они означаютъ? На первый вопросъ отвѣтъ дается описаніемъ снарядовъ и манипуляцій въ типографіи; на другой вопросъ—изложеніемъ мыслей, передаваемыхъ

знаками. Какъ здѣсь оба отвѣта имѣютъ мѣсто рядомъ другъ съ другомъ, и одинъ не можетъ замѣнить другого, также точно бываетъ и въ познаніи природы. Физическое объясненіе необходимо, но оно отвѣчаетъ не на всѣ вопросы: остается вопросъ о смыслѣ. Съ другой стороны, попытка истолкованія смысла не можетъ заступить мѣста причиннаго объясненія. Попытается оно сдѣлать послѣднее—естествоиспытатель отклонитъ это и скажетъ: это совсѣмъ не то, о чемъ онъ спрашиваетъ; то, что онъ хочетъ знать, какъ естествоиспытатель, есть не смыслъ законовъ, а то, что происходитъ при ихъ образованіи, какъ бы механизмъ печатанія. Было бы безразсуднымъ непониманіемъ, еслибы метафизикъ вздумалъ отвѣтить на это указаніемъ на мысли; конечно, было бы еще болѣе безразсуднымъ, еслибъ естествоиспытатель нашелъ нужнымъ защищаться отъ этого вмѣшательства тѣмъ, что сталъ бы вообще отрицать мысли, значеніе знаковъ.

Итакъ, *все должно происходить и быть объясняемо физически*, и *все должно быть разсматриваемо и толкуемо метафизически*. Вотъ формула, на которой могутъ сойтись физикъ и метафизикъ; при этомъ можетъ остаться не рѣшеннымъ, какъ великъ остатокъ на обѣихъ сторонахъ, и на которой онъ больше. Вражда между ними исходитъ изъ склонности переступать за должныя границы. Со стороны естествоиспытателя она является въ видѣ склонности къ отрицанію метафизическаго вообще: существуетъ только физическое, дѣйствительное не имѣетъ никакой другой стороны, кромѣ обращенной ко мнѣ. Со стороны метафизика — въ видѣ склонности оттягать у физика какую-нибудь область природы, съ тѣмъ чтобы объяснять ее только метафизически.

И по правдѣ, надо признаться, что метафизики издавна обнаруживали сильную и почти непреодолимую наклонность къ вмѣшательству въ физическое объясненіе и этимъ все снова и снова вызывали абсолютное отклоненіе метафизики—въ матеріализмѣ, какъ поставленіи физическаго абсолютнымъ. Эта склонность выступаетъ въ той широкой и словоохотливой *естественной теологіи* прошлаго столѣтія, въ которой показываніе «полезности» или «намѣреній Творца» должно было служить вмѣсто объясненія. Инымъ образоиъ выступаетъ она въ томъ высокомѣрномъ пренебреженіи, съ которымъ *спекулятивная философія* хотя и считала вообще эмпирическое естествоиспытаніе за духовную дѣятельность,—правда, за низшую,—но при случаѣ, однако,

наставляла его на путь истины и поучала; она же вѣдь поняла смыслъ вещи; такъ какъ же ей не быть въ состоянiи показать и причинную связь, если только это стóитъ труда. Встрѣчается она также и у такихъ философовъ, которые въ принципѣ правильно понимаютъ отношенiе между физическимъ объясненiемъ и метафизическимъ толкованiемъ. Такъ, напримѣръ, у *Шопенгауэра*. Въ общемъ его воззрѣнiе на отношенiе физики и метафизики то же, что намѣченное выше. Но рядомъ съ этимъ онъ, однако, всегда готовъ взяться за ремесло физика, т.-е. замѣнить недостающее физическое объясненiе метафизическимъ. Между физическимъ и метафизическимъ (волей) нѣтъ собственно причиннаго отношенiя; таковое имѣетъ мѣсто между объектами, но не между вещью въ себѣ и явленiемъ. «Ссылаться на объективацiи воли, вмѣсто того, чтобы давать физическое объясненiе, нельзя, также какъ нельзя ссылаться на творческую силу Бога; ибо физика требуетъ причинъ, воля же никогда не бываетъ причиной». «Этiологiя природы и философiя природы никогда не препятствуютъ другъ другу, онѣ идутъ рядомъ одна возлѣ другой, разсматривая съ разныхъ точекъ зрѣнiя одинъ и тотъ же предметъ». Но потомъ онъ все-таки снова берется за явленiя, которыхъ не можетъ объяснить физикъ, напримѣръ за жизненныя явленiя; онъ возмущается по поводу «тупоумнаго отрицанiя жизненной силы» и попытки «объяснять явленiя жизни изъ физическихъ и химическихъ силъ, а эти послѣднiя выводить въ свою очередь изъ механическаго дѣйствiя матерiи, положенiя, формы и движенiя выдуманныхъ атомовъ». «Допустимъ, это такъ; тогда все, конечно, было бы объяснено и обосновано, даже сведено къ таблицѣ умноженiя, которая была бы святое святыхъ въ храмѣ мудрости». Такъ останавливаетъ здѣсь метафизика физику и этiологiю природы, чтобы самой взяться за дѣло *).

*) Welt als Wille und Vorstellung, I, §§ 24 и сл. Сравни также мѣсто въ «Wille in der Natur» (отдѣлъ: vergleichende Anatomie), гдѣ онъ съ помощью метафизики поправляетъ Ламарка: именно послѣднiй не могъ вообразить себѣ развитiе живыхъ существъ иначе какъ во времени, въ постепенной послѣдовательности; за незнакомствомъ съ Кантовской теорiей познанiя онъ никакъ не могъ придти на мысль, что воля животнаго, какъ вещь въ себѣ, лежитъ внѣ времени и тѣмъ не менѣе опредѣляетъ форму и органиэацiю.— Отсюда понятенъ также интересъ Шопенгауэра ко всякаго рода ненормальнымъ явленiямъ: къ животному магнетизму, ясновидѣнiю, симпатическимъ лѣченiямъ и т. д.: физика здѣсь кончается; напротивъ того, метафизика, съ

Я сдѣлаю теперь нѣсколько критическихъ замѣчаній о телеологическомъ доказательствѣ. Оно утверждаетъ: извѣстныя явленія природы, особенно органическія образованія, не могутъ быть объяснены чисто-физически. Ихъ сходство съ произведеніями человѣческаго искусства и намѣренія такъ велико, что ихъ можно объяснить только какъ систему средствъ и цѣлей, обязанную своимъ строемъ разумному существу. И согласно съ этимъ вся природа — такъ какъ упомянутыя образованія стоятъ съ ней въ нераздѣльной связи,—должна быть разсматриваема какъ произведеніе разума.

помощью не связанной пространствомъ и временемъ воли, можетъ построить эти вещи, и въ этомъ отношеніи упомянутыя явленія служатъ подтвержденіемъ теоріи. Такимъ образомъ происходитъ то, что философія Шопенгауэра дѣлается подозрительной для естествоиспытателя, которому она въ остальномъ такъ предупредительно идетъ навстрѣчу.

И совершенно то же самое обстоятельство дѣлаетъ отталкивающею для физика *философію безсознательнаго;* и она также ссылается на пробѣлы въ физической причинной связи, чтобы поселить тутъ метафизическое начало безсознательнаго. *Гартманъ*, впрочемъ, самъ вполнѣ ясно понимаетъ это отношеніе. Въ сочиненіи «Безсознательное съ точки зрѣнія теоріи происхожденія видовъ», опубликованномъ сначала подъ анонимомъ, онъ становится вполнѣ на точку зрѣнія естествоиспытанія: всѣ естественныя явленія обусловлены физически. Въ предварительныхъ замѣчаніяхъ, съ которыми онъ потомъ опять напечаталъ это сочиненіе подъ собственныме именемъ (Philosophie des Unbewussten, 10 изд., III, 40 и сл.) онъ въ слѣдующемъ смыслѣ высказывается по поводу недостатка своей первоначальной точки отправленія: нуждающійся въ поправкѣ пунктъ философіи безсознательнаго состоитъ въ томъ, что она въ своемъ развитіи слишкомъ мало оцѣниваетъ, или совсѣмъ просматриваетъ механическое посредство. Онъ долженъ былъ бы сказать: не просматриваетъ, а дѣлаетъ изъ недостаточности механическаго причиненія доказательство въ пользу необходимости воздѣйствія безсознательнаго. Если онъ теперь знаетъ въ чемъ дѣло, то почему онъ оставляетъ однако эту несчастную точку отправленія на ея прежнемъ мѣстѣ? Потому, что «вопросъ этотъ все-таки второстепенной важности?» Это странная отговорка въ устахъ человѣка, придающаго такую важность согласію съ естествознаніемъ. Можетъ - быть дѣло въ томъ, что онъ не хочетъ теперь отречься отъ сочиненія, сдѣлавшаго его когда-то въ двадцать четыре часа знаменитымъ человѣкомъ, хотя въ этомъ пунктѣ, равно какъ и въ другихъ пунктахъ, онъ внутренне отказался отъ него? Также и съ пессимизмомъ дѣло обстоитъ, кажется, подобнымъ же образомъ; по крайней мѣрѣ въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ обнаруживаетъ склонность смотрѣть и на него, какъ на отдѣлимую часть системы, съ отклоненіемъ которой система не рушится, какъ не рушится и съ отклоненіемъ воззрѣнія, что безсознательное обнаруживается не только *въ* естественномъ посредствѣ, но также и *рядомъ* съ нимъ.

Если это доказательство не хочетъ остановиться на простомъ отрицаніи возможности физическаго объясненія, если она хочетъ сдѣлаться положительной теоріей дѣйствительности, то ему поставляются двѣ задачи: 1) выяснить ту *цѣль*, которую имѣлъ въ виду этотъ разумъ; 2) показать, что природа есть *соотвѣтствующая система средствъ* для ея достиженія.

Что касается *цѣли*, то мы удовольствуемся пока тѣмъ выходомъ, къ которому въ концѣ концовъ приходитъ всякая телеологія: цѣль состоитъ въ благѣ живущихъ существъ. «Богъ все сотворилъ ради живущихъ, а этихъ послѣднихъ ради ихъ блага», такъ формулируетъ цѣль вещей С. Реймарусъ въ своей телеологической натурфилософіи, пользовавшейся въ прошломъ столѣтіи большимъ уваженіемъ *).

Какъ обстоитъ теперь дѣло со *средствами*? Представляется ли природа, на непринужденный взглядъ, какъ система средствъ для этой цѣли? Я опасаюсь, что было бы трудною задачей доказать это тому, кто не приноситъ съ собой готоваго убѣжденія. Пусть, во-первыхъ, обратятъ вниманіе на образъ дѣйствія природы въ произведеніи живыхъ существъ; похожъ ли онъ по формѣ на человѣческую цѣлесообразную дѣятельность? Еслибы кто-нибудь для того, чтобы застрѣлить одного зайца, сдѣлалъ милліонъ выстрѣловъ изъ ружей безъ разбора по всѣмъ направленіямъ, то развѣ кто-либо назвалъ это цѣлесообразнымъ образомъ дѣйствія, чтобы убить зайца **)? А вѣдь образъ дѣйствія природы въ произведеніи живыхъ существъ очень похожъ на это: она производитъ на свѣтъ тысячи зародышей, чтобы довести до полнаго развитія только одинъ. Одна рыба-самка выметываетъ сто тысячъ яицъ въ годъ. Еслибъ эти зародыши выросли, развились и оставили послѣ себя соотвѣтствующее потомство, то въ нѣсколько лѣтъ всѣ воды переполнились бы рыбой. Этого нѣтъ; и точно также земля не переполнена зайцами и кроликами, хотя и здѣсь, какъ вычислено, потомство одной пары доросло бы въ нѣсколько лѣтъ до милліоновъ, если бы оно сохранялось все. Причина этого та, что изъ тысячи зародышей въ живыхъ остается лишь одинъ; остальные, хотя и жизнеспособ-

---

*) S. Reimarus: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 3 изд. 1766, стр. 300.

**) Сравненіе у Ланге, Gesch. d. Mater. II, 346.

ные сами по себѣ, погибаютъ на разныхъ ступеняхъ развитія отъ недостатка благопріятныхъ условій развитія. Погибаніе есть правило, сохраненіе же и развитіе—исключеніе. Обыкновенное наблюденіе просматриваетъ это, оно видитъ только благопріятные случаи, а неблагопріятные даже и не обнаруживаются. Здѣсь происходитъ то же, что въ лоттереѣ: на одинъ большой выигрышъ приходится тысяча проигрышей. Но проигрыши не даютъ повода говорить о себѣ, о большомъ же выигрышѣ говоритъ весь свѣтъ; потому-то выигрышъ и кажется такимъ вѣроятнымъ. Но еслибы кто-нибудь взялся доказывать, что игра въ лоттерею есть цѣлесообразный образъ дѣйствія для пріобрѣтенія богатства, то мы не составили бы особенно благопріятнаго мнѣнія о логикѣ такого человѣка. А вѣдь это была бы та же самая логика, съ помощью которой выжившіе рыбы и кролики, или ихъ адвокатъ натурфилософъ, должны были бы доказывать, что природа представляетъ собою цѣлесообразное устройство для производства рыбъ и кроликовъ. Тотъ корабельщикъ, о которомъ разсказывается у Цицерона, былъ лучшимъ логикомъ: когда его уговаривали обезпечить себя отъ кораблекрушенія обѣтомъ Посейдону и указывали при этомъ на многочисленныя изображенія, вывѣшенныя въ храмѣ какъ дары спасенныхъ, онъ отвѣтилъ вопросомъ: а гдѣ же изображенія тѣхъ, которые погибли?

Защитникъ телеологіи, научившійся кое-чему отъ Дарвина, могъ бы возразить: избытокъ жизненныхъ зародышей необходимъ для поддержанія борьбы за существованіе, посредствомъ которой достигается совершенствованіе формы. — Отлично. Но обратите теперь вниманіе на ту форму, въ которой смерть производитъ свой выборъ. Въ странѣ появляется холера; она уноситъ съ собой старыхъ и малыхъ, мудрыхъ и глупыхъ, здоровыхъ и больныхъ, сильныхъ и калекъ, не дѣлая большого различія. Положимъ, сильные и благоразумные люди окажутся въ среднемъ нѣсколько способнѣе къ сопротивленію. Тѣмъ не менѣе надо будетъ сказать: это очень неуклюжій и ненадежный, механическій образъ дѣйствія, годный только въ среднемъ, формальная цѣлесообразность котораго, будучи прикинутой на человѣческій масштабъ, оказывается не особенно высокаго качества.

Или обратите вниманіе на факты, собранные Геккелемъ подъ заглавіемъ *дистелеологіи*: откуда такія безполезныя или вредныя

образованія, какъ червеобразный отростокъ слѣпой кишки, не служащій, насколько мы знаемъ, никому въ пользу, но тысячамъ приносящій гибель полную мученій?

Или обратите вниманіе на факты, которые можно было бы назвать космической и географической дистелеологіей. Ясно, что если та телеологическая натурфилософія желаетъ объяснить строеніе и устройство живыхъ существъ дѣйствіемъ міроваго или внѣміроваго разума, то она должна вывести изъ этого послѣдняго также и форму земли, а въ концѣ-концовъ—и всю космическую систему. Существуетъ ли какая-нибудь *телеологическая географія*? Можетъ ли она существовать? Конечно, есть части земной поверхности, отлично подходящія для мѣстопребыванія живыхъ существъ. Но есть не менѣе такихъ обширныхъ областей, которыя для этой цѣли совершенно не пригодны. Оставимъ пожалуй въ сторонѣ обширные полярные пояса или громадныя морскія поверхности: первыя могутъ найти себѣ оправданіе въ космической необходимости, а вторыя въ телеологическихъ видахъ касательно климатическихъ отношеній континентовъ; притомъ въ нихъ еще есть жизнь. Но къ чему этотъ огромный поясъ пустынь, который тянется черезъ оба большіе континента Стараго Свѣта? Развѣ нельзя было избѣжать Сахары? Кажется, безъ большого труда; еслибы заливъ, врѣзывающійся въ сѣверный берегъ Африки, противъ Италіи, проведенъ былъ на нѣсколько сотъ миль далѣе и развѣтвился въ сложную береговую линію, какъ второе Средиземное море, подобно, напр., Балтійскому морю въ Европѣ; еслибы къ тому еще горамъ этого нескладнаго континента были даны нѣсколько иныя положенія и расчлененія,—то вѣдь благодаря этому получился бы цѣлый новый міръ. Восхищаются изрѣзанностью береговъ Греціи и Европы, но не кажется ли, что какъ будто искусство и старанія здѣсь потратились всѣ цѣликомъ, а на долю громадныхъ пространствъ Азіи, Африки и Австраліи не осталось никакой части или очень малая? Возможно, что прозорливость, болѣе совершенная чѣмъ наша, могла бы разрѣшить эту загадку. Но здѣсь дѣло идетъ о доказательствѣ, о теоріи, а таковую нельзя, какъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ Юмъ, строить изъ того, чего не знаешь, а можно строить только изъ того, что̀ знаешь.

А какъ обстоитъ дѣло съ *телеологической космологіей*? Пригодны ли другія небесныя тѣла, хотя бы лишь остальныя планеты

нашей системы, для того чтобы быть мѣстопребываніемъ жизни? Или они остались въ пренебреженіи подобно упомянутымъ выше континентамъ? У насъ не имѣется средствъ для отвѣта на этотъ вопросъ. А что, еслибы кто-нибудь сталъ отрицать это, еслибъ онъ съумѣлъ сдѣлать вѣроятнымъ, что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя между этими тѣлами не способны быть носителями жизни, что наша земля обязана своимъ преимуществомъ жизни только своему счастливому положенію въ системѣ, и что остальныя планеты, хотя бы онѣ, также какъ и она, въ избыткѣ обладали способной къ организаціи матеріей, не могли произвести жизни за недостаткомъ, или слишкомъ большимъ избыткомъ солнечной теплоты или другихъ условій? Никто не можетъ доказать этого; формы и условія земной жизни не представляютъ собою условій жизни вообще; но никто не можетъ доказать и противоположнаго, а отсюда вытекаетъ, что не разумныя основанія, а произволъ заставляютъ утверждать, будто міръ есть зданіе, устроенное съ цѣлью обитанія его живыми существами.

Если выставить на открытый воздухъ стаканъ съ настоемъ растеній, то въ послѣднемъ скоро развивается цѣлый міръ живыхъ существъ, міръ инфузорій (наливочныхъ животныхъ), ведущихъ свое названіе именно отъ слова наливать, настаивать. Біологи намъ говорятъ: зародыши такихъ существъ распространены всюду въ воздухѣ; найдя благопріятную почву, какъ упомянутый настой растеній, они достигаютъ жизни. Еслибъ эти животныя были натурфилософами, то они могли бы сдѣлать такое заключеніе: наше существованіе возможно, благодаря исключительно этому составу и этой температурѣ великаго моря, въ которомъ мы имѣемъ счастіе жить. Поэтому надо допустить, что наше море и его дальнѣйшая окружающая среда, если таковая имѣется, созданы творцомъ, желавшимъ нашей жизни. Но еслибы теперь эти животныя узнали, что въ то самое мгновеніе, какъ они счастливымъ теченіемъ воздуха были заброшены въ стаканъ съ водой, милліоны точно такихъ же жизнеспособныхъ зародышей упали возлѣ и погибли, удержали ли бы они и тогда свою телеологическую философію? И еслибъ они это сдѣлали, то похвалили ли бы мы ихъ логику?

Такъ обстоитъ дѣло съ рѣшеніемъ этой стороны задачи, съ объясненіемъ природы какъ соразмѣрной системы средствъ, для

цѣли существованія живыхъ существъ. Мы обращаемъ теперь наше вниманіе на предположенную *цѣль*.

Въ самомъ дѣлѣ, никакая человѣческая телеологія не будетъ въ состояніи искать ее гдѣ-нибудь помимо существованія живыхъ существъ; безъ жизни міръ былъ бы для насъ абсолютно безразличнымъ и непонятнымъ. Задача телеологіи намѣреній состояла бы теперь, слѣдовательно, въ томъ, чтобы показать, что именно вотъ этотъ міръ жизни, лежащій передъ нами, отвѣчаетъ высшей цѣли, представляетъ собою абсолютное благо. Она должна будетъ показать, что всѣ эти тысячи формъ животныхъ и растеній необходимы для осуществленія максимума цѣнности, наилучшаго міра. Было ли когда сдѣлано что-нибудь подобное, была ли хотя бы попытка къ этому? Показали ли намъ внутреннюю необходимость каждаго животнаго или растительнаго вида, подобно тому какъ толкователь какого-нибудь поэтическаго произведенія можетъ представить намъ внутреннюю необходимость каждаго лица, каждаго дѣйствія, каждой сцены, каждой строки данной драмы? Уяснили ли намъ, что еслибъ ихъ не было, то чего-то не доставало бы?

Или въ этомъ нѣтъ необходимости? Развѣ значеніе и цѣнность каждой формы ясны сами собой, развѣ мы ощущаемъ ее непосредственно, какъ обогащеніе дѣйствительности? — Очевидно, этого нѣтъ; еслибы мы вздумали перечислить тѣ жизненныя формы, цѣнность которыхъ наше ощущеніе допускаетъ безъ дальнѣйшихъ вопросовъ, то мы скоро пришли бы къ концу, по крайней мѣрѣ въ мірѣ животныхъ. Число видовъ, намъ пріятныхъ и драгоцѣнныхъ, невелико въ сравненіи съ безконечнымъ множествомъ существъ, намъ совершенно безразличныхъ, или противныхъ, или ненавистныхъ. Исчезновеніе тысячъ формъ того, что тамъ ползаетъ и летаетъ, ничуть не тронуло бы насъ; кто не зоологъ, тотъ едва ли бы и замѣтилъ это, — даже между зоологами замѣтилъ бы, можетъ-быть, только спеціалистъ. А на многія формы жизни мы не можемъ смотрѣть безъ отвращенія и ужаса; я напомню только о паразитныхъ существахъ, живущихъ въ тѣлѣ или на тѣлѣ. Какимъ образомъ большая часть животнаго міра представляется человѣческому ощущенію, это показываетъ то обстоятельство, что происхожденіе его приписывалось когда-то дьяволу. Церковное ученіе обходитъ это тѣмъ, что между Богомъ и природой, какова она теперь, оно

ставитъ грѣхопаденіе, благодаря которому въ Божіе твореніе ворвалось зло.

И вотъ всѣ тѣ созданія, которыя вульгарная зоологія обнимаетъ не выражающимъ высокаго уваженія именемъ гадовъ, образованы природой съ одинаковой тщательностью. Сосательный хоботокъ клопа могъ бы, какъ увѣряютъ посвященные въ это, быть истиннымъ чудомъ техники. Очевидно, что отсюда должно сдѣлать тоже заключеніе, что и изъ строенія человѣческаго глаза. Но очевидно и то, что съ этимъ мы становимся передъ новой огромной загадкой, какимъ образомъ духъ, о техническомъ разумѣ котораго мы должны были бы составить такое высокое мнѣніе, можетъ придавать значеніе существованію этихъ созданій?

Быть можетъ, кто-нибудь замѣтитъ: дѣло не въ томъ, что *мы* не въ состояніи понять эти образованія въ ихъ цѣнности. Это остатокъ узкаго взгляда старой *антропоцентрической* телеологіи, выводившей цѣнность всѣхъ вещей изъ ихъ отношенія къ человѣку. У людей проницательныхъ мѣсто ея давно заступилъ другой способъ воззрѣнія,—*имманентная* телеологія. Она не спрашиваетъ о полезности или цѣнности какого-нибудь вида для человѣка, а разсматриваетъ всякое созданіе какъ самоцѣль. Разъ оно существуетъ само ради себя, то существованіе его оправдывается, если оно ощущается имъ самимъ съ чувствомъ удовлетворенія.

Допустимъ, что это такъ; тогда надо было бы, слѣдовательно, доказать, что внутренняя организація и внѣшняя среда всюду представляютъ собою систему средствъ къ той цѣли, чтобы сдѣлать для живыхъ существъ ихъ существованіе удовлетворяющимъ ихъ и счастливымъ. Было ли доказано это? Можетъ ли быть доказано это? Я не думаю. Даже, пожалуй, было бы не трудно такъ представить факты, что судя по нимъ можно было бы скорѣе предположить равнодушіе творца къ этой цѣли.

Жизнь всѣхъ животныхъ представляетъ собою постоянную борьбу за существованіе, т.-е. за жизненныя условія. Для громаднаго большинства борьба эта вѣроятно заканчивается пораженіемъ задолго до истощенія внутренней жизнеспособности. Изъ тысячи зародышей достигаетъ развитія можетъ-быть лишь одинъ, а изъ сотни развитыхъ существъ развѣ только одно достигаетъ естественнаго конца своей жизни; жизнь же всѣхъ остальныхъ насильственно прекращается отъ какого-нибудь неблагопріятнаго

стеченія внѣшнихъ условій: отъ голода и холода, всякаго рода несчастій, и, главнымъ образомъ, отъ слѣдующаго страшнаго несчастія: оно дѣлается добычей врага. Это не исключительный случай, который можно было бы извинить, а правильное установленіе; большинство животныхъ предопредѣлено служить въ пищу другимъ; жизнь ихъ представляетъ собой постоянныя бѣгство и защиту, отъ болѣе ли сильныхъ преслѣдователей, или отъ мелкихъ противниковъ—паразитовъ. Зачѣмъ такое установленіе, если цѣлью было удовлетвореніе или счастье? Почему было не сдѣлать для всѣхъ возможнымъ питаніе инымъ способомъ, растительной ли пищей, или непосредственнымъ ассимилированіемъ неорганическихъ веществъ въ подходящихъ соединеніяхъ? Зачѣмъ натравлять ихъ именно на своихъ сочленовъ? Зачѣмъ дѣлать сами живыя тѣла почвой питанія и носителями живущихъ на счетъ ихъ жизни враговъ?

На непринужденный взглядъ біолога эти факты покажутся, можетъ-быть, въ совершенно иномъ свѣтѣ: удовольствіе и боль суть не цѣль и зло, а средства къ цѣли сохраненія жизни. Боль побуждаетъ животное избѣгать вліянія вреднаго, разрушающаго, наслажденіе же привлекаетъ его къ исканію полезнаго, сохраняющаго. И насколько онъ знаетъ, природа примѣняетъ оба эти средства, не отдавая предпочтенія ни тому, ни другому; если бы однако одно изъ нихъ нужно было предпочесть, то конечно скорѣе всего боль. Итакъ, цѣлью преслѣдуемой природою служитъ повидимому сохраненіе жизни, и притомъ больше сохраненіе жизни рода, чѣмъ сохраненіе индивидуума. Произведеніе и сохраненіе родовыхъ типовъ представляетъ собой, по этому мнѣнію, фактическую цѣль природы.

Съ этимъ мы снова стали бы передъ той загадкой: какъ можетъ быть цѣлью духа, подобнаго нашему, существованіе всѣхъ этихъ жизненныхъ формъ? Отвѣчать на этотъ вопросъ, что всякое животное есть самоцѣль, значитъ просто спекулировать на тупоуміе, довольствующееся словомъ. Если же поставить абсолютной цѣлью просто дѣйствительность, какъ она есть, тогда, конечно, не требовалось бы никакого искусства, чтобы показать, что природа есть точно соразмѣренная система средствъ для достиженія этой цѣли. Если булыжники на морскомъ берегу суть «самоцѣли», тогда и на нихъ можно доказывать происхожденіе порядка природы отъ духа, дѣйствующаго по намѣреніямъ; конечно, вся

земля должна была быть построена такъ: вѣтеръ и погода, солнце и луна должны были приводить море въ движеніе именно такъ, чтобъ эти удары волнъ попадали въ каждый камень съ этими, вотъ, силой и направленіемъ. Иначе онъ никогда и не пріобрѣлъ бы того именно вида, который онъ имѣетъ.—Признаюсь, старая антропоцентрическая телеологія кажется мнѣ поэтому все еще заслуживающей предпочтенія передъ имманентной, такъ важничающей передъ ней: тутъ мы получаемъ все же понятный, хотя и не удовлетворительный, отвѣтъ на вопросъ о цѣли міра; имманентная же пытается отдѣлаться отъ насъ простымъ словомъ: самоцѣль.

Это приводитъ насъ къ вопросу: какъ обстоитъ дѣло съ цѣлью и ея осуществленіемъ въ той области дѣйствительности, въ которой мы видимъ наиболѣе ясно и судимъ наиболѣе вѣрно: въ человѣческомъ мірѣ? Можетъ-быть *историческая телеологія* будетъ счастливѣе въ рѣшеніи задачи, чѣмъ телеологія естественная? Народы и отдѣльные люди издавна усматривали дѣйствіе боговъ, перстъ Провидѣнія въ тѣхъ судьбахъ, которыя они переживали: въ побѣдахъ, выигранныхъ ими, въ пораженіяхъ, испытанныхъ ими, въ счастіи и несчастіи, постигавшихъ ихъ. Удалось ли философіи исторіи превратить эту *вѣру* въ научное *знаніе*?

Задача телеологической философіи исторіи по формѣ своей совпадаетъ съ задачей естественной телеологіи; она должна была бы, во-первыхъ, указать цѣль исторической жизни и потомъ показать, что ходъ исторіи представляетъ собою прямой путь къ этой цѣли.

На вопросъ о цѣли мы получаемъ въ отвѣтъ общія формулы вродѣ слѣдующей: цѣль исторіи есть полное развитіе идеи человѣчества или гуманности, раскрытіе всѣхъ его силъ и способностей въ многостороннемъ и гармоническомъ образованіи, или проникновеніе разумомъ природы, или жизнь, преисполненная добродѣтели, мудрости, любви и счастья,—словомъ, земной рай.— Хорошо, пусть будетъ такъ; но теперь мы ожидаемъ далѣе, чтобы намъ представили эту совершенную жизнь in concreto, чтобы схематическія очертанія намъ заполнили законченнымъ рисункомъ, описали намъ образованіе отдѣльныхъ народовъ (ибо совершенное образованіе человѣчества не исключаетъ все-таки множественности и разнообразія народовъ), чтобы по каждому изъ нихъ въ

его законченномъ видѣ намъ дали ясное представленіе объ его религіи, его философіи и наукѣ, литературѣ и искуствѣ, объ его общественныхъ и государственныхъ учрежденіяхъ, объ его семейной жизни и воспитаніи. Или это невозможная вещь,— невозможная не потому только, что на эту задачу у насъ не хватаетъ знанія и фантазіи, но и потому, что цѣли въ этомъ видѣ не можетъ вовсе и быть, потому что жизнь, по крайней мѣрѣ жизнь на землѣ, находится въ постоянномъ движеніи, а не въ устойчивомъ состояніи? Тогда задача состояла бы, слѣдовательно, въ томъ, чтобы доказать, что самый историческій процессъ во всѣхъ его частяхъ является абсолютно-цѣннымъ, и показать, какъ всякая часть въ немъ полнымъ смысла образомъ включается въ цѣлое, подобно тому, какъ въ эпосѣ или драмѣ всякая часть вызывается понятной намъ внутренней необходимостью. Тогда каждая частность была бы въ одно и то же время и средствомъ къ цѣли и частью этой цѣли.

Очевидно, что и здѣсь достаточно только обозначить задачу, чтобы замѣтить ея неразрѣшимость. Такая философія исторіи должна была бы показать намъ, какъ каждый народъ долженъ былъ жить въ данной природѣ, въ данной средѣ, въ данномъ сосѣдствѣ съ другими народами, не для того, чтобы пережить то, что онъ пережилъ, и сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ онъ сдѣлался (ибо, конечно, само собою понятно, что греки сдѣлались бы другими, еслибъ они были перенесены въ Индостанъ, и монголы другими, еслибъ они были перенесены на Эгейское море),—а показать, какъ именно такая-то среда, такія-то соприкосновенія съ другими народами, такія-то судьбы сдѣлали его историческую жизнь насколько возможно совершенной и содержательной. Она должна была бы, напримѣръ, показать, какъ для совершеннаго исполненія нѣмецкой исторіи, высшаго развитія нѣмецкаго быта, необходимы были сосѣдство съ французами и русскими, тридцатилѣтняя война и раздѣлъ Польши, изобрѣтеніе книгопечатанія и винокуренія, какъ изъ смысла ея вытекала необходимость того, что съ началомъ реформаціи совпало вступленіе на престолъ Карла V, съ появленіемъ «Критики чистаго разума» Канта и «Разбойниковъ» Шиллера—смерть Лессинга.

Если оставить въ сторонѣ спекулятивную философію исторіи, мнящую, что она разрѣшила задачу, подсчитавши подъ схематическимъ руководствомъ народы и времена и наклеивши каждому

этикетку съ изреченіемъ, въ знакъ того, что онъ прошелъ чрезъ діалектическій процессъ,—то все, что было въ дѣйствительности предпринято въ указанномъ выше направленіи, не шло далѣе того, что выхватывались отдѣльныя значительныя событія и связывались съ ихъ историческими условіями, какъ цѣли и средства. Такъ сдѣлалось обычнымъ разсматривать Римское государство какъ провиденціальное подготовленіе христіанства, или гуманистическое движеніе—какъ подготовленіе реформаціи: уже Лютеръ философствуетъ такимъ образомъ: никто до сихъ поръ не зналъ, для чего Богъ произвелъ великое переселеніе народовъ, теперь же весь свѣтъ видитъ, что это совершилось ради Евангелія.—Правда, безъ такого совпаденія историческій ходъ былъ бы инымъ. Было ли бы это несчастіемъ? Было ли счастіемъ временное соглашеніе Лютера съ Гуттеномъ и остальными врагами «темныхъ людей»? Кто захочетъ сказать это? — Вѣдь никто не можетъ построить ходъ вещей, который наступилъ бы при нѣкоторомъ измѣненіи факторовъ. Мы можемъ сказать: историческій ходъ, какъ онъ дѣйствительно совершился, былъ не единственно возможный; но мы не можемъ сравнить возможное съ дѣйствительнымъ и сказать: между всѣми возможными путями вотъ этотъ былъ наилучшій. Допустимъ, что крестьянская война приняла другой оборотъ, что колумбовскіе корабли погибли, что Карлъ Великій былъ разбитъ саксами, или что Гибралтарскій проливъ закрытъ, а Суэзскій перешеекъ является, напротивъ, удобнымъ проливомъ — и вся исторія европейскаго міра приметъ совершенно другой видъ. Хуже или лучше? — никто не можетъ сказать. Мы можемъ *вѣрить*, что хорошо такъ, какъ случилось, и къ этому насъ склоняетъ естественный инстинктъ, побуждающій насъ принимать дѣйствительное за необходимое и привычное за хорошее; но мы не можемъ *доказать* этого. На это можетъ надѣяться лишь наивная ограниченность, которая изъ-за дѣйствительности вообще не видитъ другого, оставшагося въ лонѣ возможности; или счастливое самодовольство спекулятивнаго метода, мнящаго, что онъ въ своихъ понятіяхъ владѣетъ движущими міръ силами, называемыми «идеями», которыя, не отклоняясь отъ своего предустановленнаго пути, пользуются случайностями дѣйствительнаго, какими бы эти послѣднія ни были.

Замѣчательно, впрочемъ, что почти при всѣхъ событіяхъ, производившихъ большіе историческіе повороты, противостоятъ другъ

другу два пониманія: одно смотритъ на событіе какъ на хорошее, другое—какъ на дурное. Возьмемъ, напримѣръ, изображеніе реформаціи у протестантовъ и католиковъ: тамъ она представляется какъ спасеніе нѣмецкаго народа отъ рабства и упадка, здѣсь же—какъ начало всякой смуты и разложенія, вывести насъ изъ котораго теперь снова сильно старается церковь. Или возьмемъ изображеніе французской революціи у демократовъ и роялистовъ. Или предоставимъ написать исторію іудеевъ хананеямъ, исторію испанцевъ—сарацинамъ, исторію англичанъ—народамъ растоптаннымъ и уничтоженнымъ ими во всѣхъ частяхъ свѣта: въ общемъ происходили бы тѣ же самыя событія, но снабженныя противоположными знаками—признакъ, что въ оцѣнкѣ достоинства мы имѣемъ дѣло не съ объективнымъ познаніемъ, а съ субъективными чувствами.

Если что вноситъ, однако, въ пониманіе извѣстное единодушіе, такъ это то обстоятельство, что въ концѣ концовъ исторія больше пишется одной стороной, именно оставшимися въ живыхъ побѣдителями; мертвые—тихіе люди. Это относится и къ тѣмъ, которые падаютъ во внутреннихъ борьбахъ. Будь проведена контръ-реформація, исторія реформаціи казалась бы въ памяти людей подобною анабаптистскому движенію. Такимъ образомъ происходитъ то, что историческій ходъ, покровительствуя побѣдителямъ и осуществляя настоящее, является какъ рядъ опредѣленій неба. Если затѣмъ еще занавѣсъ, скрывающій будущее, размалевывается собственными надеждами и идеалами, то не удивительно, если дѣло идетъ на ладъ и вся исторія представляется какъ прямой путь къ предопредѣленной цѣли.—Именно это же самое обстоятельство послужило причиной того, что ѳеологическіе философы исторіи просмотрѣли то, какой странной въ сущности оказывается исторія іудейскаго народа. По старому воззрѣнію, божественное водительство наиболѣе видно какъ разъ на этомъ народѣ; въ Священномъ Писаніи мы находимъ даже доподлинное изображеніе того пути, которымъ Богъ велъ свой избранный народъ. Онъ предопредѣляетъ ему страну и среду окружающихъ сосѣднихъ народовъ. Онъ призываетъ для него судей и пророковъ и лично снабжаетъ ихъ наставленіями; Онъ постоянно вмѣшивается въ судьбы народа со своими спасительными чудесами, при Красномъ морѣ и въ лагерѣ ассиріянъ передъ Іерусалимомъ; наконецъ, Онъ въ теченіе цѣлыхъ столѣтій посылаетъ ему пророковъ и

проповѣдниковъ о Мессіи, котораго Онъ имѣетъ послать. И въ концѣ-концовъ народъ этотъ, когда является Мессія, отвергаетъ Его и потомъ самъ отвергается Богомъ, какъ неисправимый.

Еще яснѣе становится невозможность телеологическаго построенія въ судьбѣ индивидуальной жизни. Во всѣ времена складъ судебъ собственной жизни служилъ для индивидуума послѣдней и глубочайшей причиной вѣры въ руководящее Провидѣніе. Съ простыми повидимому случайностями связываются значительные повороты въ жизни, изъ тяжелой нужды и стѣсненія открывается непредвидѣнный выходъ, даже неблагопріятныя происшествія приводятъ въ концѣ концовъ къ спасительнымъ послѣдствіямъ; ты видишь, что не самъ ты съ твоимъ прозаическимъ разумомъ привелъ свою жизнь къ хорошей цѣли, и ты съ благоговѣніемъ говоришь: что́ такое дитя человѣческое, что ты памятуешь о немъ,—и что такое сынъ человѣческій, что ты печешься о немъ?

Но если ты попытаешься превратить твою вѣру въ познаніе, то скоро нагромождается цѣлая гора трудностей и сомнѣній. Правда, все, что случилось, способствовало осуществленію настоящаго состоянія. Но развѣ оно самое лучшее, какое только возможно? Соотвѣтствуетъ ли твоя жизнь въ своемъ цѣломъ ходѣ твоему идеалу? Развѣ не было бы мыслимо исполненіе его болѣе полное, высокое, болѣе чистое? А что съ тѣми, которые вообще потерпѣли неудачу въ жизни? Или такихъ нѣтъ? Это значило бы ужъ слишкомъ рѣзко противорѣчить фактамъ. Въ чемъ же причина этого? Ошиблась ли здѣсь руководящая рука въ самой себѣ? Или у тебя хватитъ духу сказать: жизненныя обстоятельства и судьба были и для такихъ людей наилучшими, какія только они могли имѣть; если же они, несмотря на это, не достигли добропорядочной и хорошей жизни, то причина тому лежала въ нихъ самихъ; всякая перемѣна въ обстоятельствахъ, въ воспитаніи, въ обществѣ повела бы за собой еще худшую неудачу.

Я не думаю, чтобы нашелся охотникъ взять на себя защиту такого тезиса. Напротивъ, если мы видимъ что-либо въ этихъ вещахъ, то вѣдь конечно слѣдующее: рѣдко встрѣчаются такіе безнадежные природные задатки, изъ которыхъ ни при какомъ складѣ жизненныхъ условій нельзя было бы сдѣлать сколько-нибудь сносную жизнь. Въ очень многихъ случаяхъ намъ кажется, будто мы ясно видимъ, что не въ волѣ и не въ самомъ существѣ

лежала причина, если эти задатки не достигли правильнаго развитія, а въ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, въ жестокой ли бѣдности и низкомъ положеніи, или въ роскоши и недостаткѣ серьезныхъ принуждающихъ и поощряющихъ волю задачъ, или въ тупомъ безучастіи окружающей среды, или въ коварномъ искушеніи со стороны дурныхъ пріятелей.

Итакъ, о постиженіи телеологической необходимости не можетъ быть рѣчи и въ этой области. Пусть вѣра, оглядываясь въ концѣ пройденнаго пути на многообразно переплетенныя жизненныя тропы, по которымъ она была ведена, съ благодарностью чтитъ въ нихъ высшее руководительство; но говорить здѣсь о познаніи было бы большою смѣлостью.—Такъ судитъ и религіозное чувство. Оно говоритъ: какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его! Ибо кто позналъ умъ Господень, или кто былъ совѣтникомъ Ему?... Но къ признанію въ незнаніи оно тотчасъ же присоединяетъ признаніе въ вѣрѣ: все изъ Него, Имъ и къ Нему. Ему слава во вѣки! (Римл. XI, 33 и сл.).

Не будетъ надобности разбирать еще подробнѣе вопросъ, не имѣла ли бы историческая телеологія болѣе успѣха, еслибъ она вмѣсто объективнаго строя жизни въ смыслѣ человѣческаго совершенства поставила цѣлью общее блаженство и взялась показать, что факты относятся къ этой цѣли, какъ средства. Чтобы показать, какъ мало такое воззрѣніе отвѣчало бы общему жизненному настроенію, а слѣдовательно и истинѣ, достаточно указать на *одинъ* фактъ: обѣ религіи, имѣющія наибольшее число послѣдователей, христіанство и буддизмъ, являются, по крайней мѣрѣ въ своемъ началѣ, религіями искупленія; онѣ обѣщаютъ не блаженство, а искупленіе отъ зла,—не при помощи культуры и удовлетворенія всѣхъ потребностей, а путемъ искупленія отъ желаній, искупленія отъ воли жить, отъ стремленія къ земнымъ благамъ и богатству, къ чести и наслажденію. О цѣнѣ жизни съ точки зрѣнія наслажденія онѣ говорятъ въ одинъ голосъ: жизнь есть страданіе; грѣхъ и бѣдствія наполняютъ жизнь обыкновеннаго человѣка. По христіанскому воззрѣнію, земная жизнь оправдывается телеологически лишь тѣмъ, что она стоитъ въ отношеніи къ высшей загробной жизни; она имѣетъ смыслъ и значеніе не какъ самоцѣль, а какъ время подготовленія и испытанія для вѣчной жизни. Этимъ въ то же время говорится, что телео-

логическое построеніе человѣческой жизни съ помощью знанія считается невозможнымъ; загробная жизнь есть предметъ не знанія, а вѣры.

Конечно, это не помѣшало тому, чтобы впослѣдствіи, когда христіанство вступило въ болѣе положительное отношеніе къ міру и когда возникла христіанская философія, на этой почвѣ появилась и телеологическая философія исторіи, строившая историческую жизнь какъ путь къ той трансцендентной цѣли: смѣшеніе трансцендентнаго и эмпирическаго характерно вѣдь для всего развитія науки подъ преобладающимъ вліяніемъ церковно-религіозной жизни. Можно также признать, что съ формальной стороны историческая телеологія никогда не достигала болѣе совершенной системы, чѣмъ та, которой обладала церковная философія: рай и вѣчное блаженство—великая конечная цѣль исторической жизни, земля же есть ея, по сю сторону находящаяся, сцена; центральный пунктъ ея — вочеловѣченіе Бога и основаніе на землѣ Царства Божія; все предшествующее время стремится къ этому центральному событію, а все послѣдующее опредѣляется и преисполняется имъ; весь ходъ исторіи ограниченъ съ одной стороны сотвореніемъ міра, съ другой — вторымъ пришествіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, это такая простая и великая философія исторіи, что мы въ своей безпомощности можемъ оглядываться на нее не безъ чувства зависти. Что такое Гегелевскія или Контовскія худосочныя абстракціи въ сравненіи съ этимъ конкретно-живымъ созерцаніемъ?! Правда, оно намъ больше не впору. Намъ не хватаетъ той непринужденности, съ которой средніе вѣка спаивали воедино вѣру и знаніе. Намъ не хватаетъ также и узости ихъ кругозора. Подобно тому какъ ихъ космическій горизонтъ былъ уничтоженъ новой астрономіей, такъ ихъ историческій горизонтъ, опредѣлявшійся главнымъ образомъ исторіей Ветхаго Завѣта, а со смѣной времени—исторіей церкви, былъ уничтоженъ начинающимся съ гуманизма историческимъ изслѣдованіемъ. До безконечности расширилась наконецъ перспектива благодаря новѣйшимъ филолого-историческимъ и біологическимъ изысканіямъ. Не произволъ человѣческихъ мыслей разорвалъ рамку старой системы, а сами факты; тщетно—стараться снова соединить обломки ея въ кольцо телеологическаго доказательства.

Подведемъ итогъ. Ни естественная, ни историческая телеологія не имѣютъ за собой достоинства научной теоріи; со времени пре-

кращенія геоцентрическаго и антропоцентрическаго міросозерцанія никакая серьезная философія не можетъ болѣе предаваться самообману относительно этого. Всѣ доказательства, желающія принудить разсудокъ признать въ міровомъ порядкѣ произведеніе духа, дѣйствующаго по понятнымъ намъ намѣреніямъ, остаются безконечно далеко позади задачи научнаго доказательства.

Что несмотря на это, въ теченіе такого долгаго времени склоняло мысли назадъ по этому направленію, такъ это прежде всего абсолютная безпомощность, въ которую была поставлена натурфилософія вопросомъ о первомъ происхожденіи живыхъ существъ. Чтобы случай могъ когда-нибудь именно такъ скучить атомы,—это оставалось все-таки невѣроятнымъ. А такимъ образомъ оставалось, повидимому, лишь первое средство выхода.

Правда, для естествоиспытателя этимъ не выигрывалось все-таки ровно ничего. Средство это никогда не имѣло достоинства удовлетворительнаго объясненія, или хотя бы лишь пригодной къ употребленію гипотезы. Объяснить какое-нибудь явленіе въ смыслѣ естествознанія значитъ показать его какъ закономѣрное дѣйствіе извѣстныхъ силъ. Разумъ, конечно, есть знакомый дѣятель, именно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ является въ человѣкѣ и животныхъ. Но, какъ космическій дѣятель, онъ вовсе не извѣстенъ. Поэтому естествоиспытатель, которому говорятъ: растенія и животныя созданы первоначально разумомъ, — тотчасъ же отвѣтитъ: въ такомъ случаѣ покажите мнѣ природу и образъ дѣйствія этого разума, покажите мнѣ, гдѣ, когда и, главнымъ образомъ, какъ создалъ онъ органическія существа. Если вы не въ состояніи сдѣлать этого и не выходите за предѣлы общей фразы: въ порядкѣ міра принималъ участіе духъ,—тогда мнѣ отъ этого ничуть не легче. Такая, допущенная для однократнаго дѣйствія сила, о природѣ и образѣ дѣятельности которой неизвѣстно болѣе ничего, есть vis occulta въ самомъ настоящемъ смыслѣ слова. На мой взглядъ поэтому рѣшительно все равно, отвѣчаете ли вы на вопросъ о происхожденіи живыхъ существъ, будто ихъ создалъ духъ, но что мы не знаемъ, какимъ образомъ, и не знаемъ также ничего болѣе объ его сущности,—или же вы говорите, что мы не знаемъ, какъ они возникли.

И вы говорите,—такъ могъ бы онъ прибавить,—что слѣпыя силы природы не могутъ образовать живого существа; но вѣдь я еже-

дневно вижу, что они дѣлаютъ это. Я кладу въ землю зерно, и изъ него выростаетъ стебель; курица сноситъ яйцо, и послѣ нѣсколькихъ недѣль высиживанія изъ него вылупляется цыпленокъ. Правда, я не могу представить вамъ въ частностяхъ всѣ тѣ силы и дѣйствія, которыя участвуютъ при этомъ, однако я вижу, какъ мнѣ кажется, хоть то, что тутъ не участвуютъ ни размышленіе, ни какая-либо другая духовная дѣятельность, — ни при образованіи зерна, или яйца и зародыша, ни при высиживаніи и ростѣ. Если слѣпыя силы *теперь* могутъ превращать данное вещество въ живое сѣмя и изъ него производить въ свою очередь живое существо, то почему онѣ не могли сдѣлать это первоначально? А если тогда нужно было содѣйствіе разума, то почему не нужно его и теперь? Въ такомъ случаѣ вы непремѣнно должны сказать и здѣсь: мы не можемъ понять роста цыпленка въ яйцѣ; слѣдовательно необходимо допустить существованіе какого-нибудь разума, — духа, который каждый день во всѣхъ тысячахъ яицъ и зародышей, производимыхъ ежедневно, такъ соединялъ бы части вещества, намѣренно распредѣляя ихъ, что происходило бы живое созданіе. А тогда будетъ еще необходимо, чтобы этотъ же самый духъ вызывалъ и движенія частей въ живомъ тѣлѣ, такъ какъ отъ слѣпыхъ силъ нельзя ожидать такого воздѣйствія, умственныя же силы самихъ существъ очевидно не служатъ здѣсь причиной: вѣдь что понимаетъ только-что вылупившійся цыпленокъ о мускулахъ, нервахъ и пищевареніи? Да много ли понимаетъ въ этомъ даже физіологъ?

4. Теорія развитія.

Въ наше время, съ распространеніемъ новаго біологическаго воззрѣнія, начинается новая эпоха въ трактованіи проблемы; теорія развитія открываетъ выходъ изъ вышеуказанной дилеммы. Она придаетъ естественному или самопроизвольному возникновенію живыхъ существъ такой видъ, въ какомъ оно *можетъ* быть представлено. Она, какъ извѣстно, предполагаетъ, что животныя и растенія произошли изъ неорганической матеріи не вдругъ, въ одинъ прекрасный день, готовыми, въ той формѣ, въ которой мы ихъ видимъ теперь,—а смотритъ на нихъ какъ на результатъ долгаго образовательнаго процесса. Развиваются не только индивидуумы, но и виды; изъ одной или немногихъ первичныхъ формъ

простѣйшей структуры при совокупномъ дѣйствіи внѣшнихъ и внутреннихъ причинъ возникли мало-помалу разнообразныя и сложныя образованія. Поскольку это воззрѣніе въ состояніи привести длинный рядъ фактовъ, указывающихъ на этотъ процессъ, оно является первой гипотезой, отвѣчающей формальнымъ требованіямъ научнаго объясненія. Прежнее средство выхода, выводившее виды животныхъ и растеній изъ дѣйствія извнѣ формирующаго разума, этимъ окончательно устраняется, какъ естественно-историческая теорія,—устраняется не путемъ опроверженія, а какъ устраняется всякая отжившая теорія: наличностью законной преемницы,—лучшей теоріи.

Первый предпринялъ научное проведеніе этого способа воззрѣнія французскій біологъ *де-Ламаркъ* въ своей *Philosophie zoologique* (1809). Въ родственномъ же направленіи двигались мысли современныхъ нѣмецкихъ натурфилософовъ — Шеллинга, Окена, Гёте. Точное изслѣдованіе отнеслось сначала къ этимъ столь смѣлымъ гипотезамъ довольно холодно. Нужно было прежде лучше подготовить почву. Это произошло главнымъ образомъ благодаря развитію геологіи и палеонтологіи. Многочисленныя вымершія жизненныя формы, мало-помалу выступавшія на свѣтъ, сдѣлали достовѣрнымъ предположеніе, что органическій міръ претерпѣлъ въ теченіе вѣковъ громадныя измѣненія. Для стараго антропоморфическаго способа объясненія каждый новый фактъ являлся затрудненіемъ; всѣ эти факты принуждали къ предположенію большихъ катастрофъ съ повторявшимся разрушеніемъ органическаго міра и столь же часто повторявшимся твореніемъ—предположеніе, которое, завершая собою антропоморфизмъ, конечно приводило его въ то же время ad absurdum: вымершія формы являлись теперь какъ непригодныя и брошенныя попытки. Одновременно съ этимъ геологія лишила это представленіе его почвы; подъ руководствомъ Ляйеля она перешла къ воззрѣнію, что земля обязана своей формой не столько отдѣльнымъ сильнымъ катастрофамъ, сколько суммированію въ теченіе длинныхъ геологическихъ періодовъ правильныхъ дѣйствій тѣхъ же самыхъ силъ, которыя продолжаютъ дѣйствовать еще и теперь.

Такимъ образомъ было подготовлено время для того великаго переворота въ біологическихъ воззрѣніяхъ, который связанъ съ именемъ *Чарльза Дарвина*. Сочиненіе, въ которомъ онъ въ пер-

вый разъ изложилъ новую теорію (О происхожденіи видовъ путемъ естественнаго подбора, 1859), обозначаетъ собою начало новой эпохи не въ одной только біологіи: оно вмѣстѣ со слѣдующимъ произведеніемъ (Происхожденіе человѣка, 1871) оказало значительное вліяніе на все міросозерцаніе, главнымъ образомъ на историческія науки, со включеніемъ политики и морали. Я попытаюсь обозначить главные пункты.

Заслуга Дарвина состоитъ не въ первой концепціи идеи развитія вообще, собственно даже и не въ открытіи причинъ измѣненія видовъ (во вводномъ историческомъ очеркѣ онъ самъ, съ свободнымъ и радостнымъ признаніемъ чужихъ заслугъ, которое дѣлаетъ его, какъ научный характеръ, столь достойнымъ уваженія,—показалъ, какъ всѣ его мысли, по крайней мѣрѣ въ зачаткахъ и слѣдахъ, были высказаны еще до него),—а въ проведеніи и испытаніи этихъ мыслей на цѣломъ мірѣ фактовъ. Соединеніе геніальнаго дара комбинированія, критической обдуманности и поразительной настойчивости сдѣлало его способнымъ образовать изъ разсѣянныхъ мыслей и фактовъ теорію, или скорѣе принципъ изслѣдованія, плодотворность котораго, даже въ чужихъ рукахъ, служитъ наилучшимъ доказательствомъ его значенія.

Принципомъ измѣненія, который Дарвинъ выставляетъ какъ собственно движущую силу въ развитіи жизненныхъ формъ, является борьба за существованіе и основывающійся на ней естественный подборъ.

Принципіальный вопросъ, о которомъ идетъ рѣчь (оставляя пока въ сторонѣ первое возникновеніе), состоитъ въ слѣдующемъ: могутъ ли изъ имѣющихся видовъ возникать новые? Старая біологія отвѣчала на этотъ вопросъ отрицательно; опытъ показываетъ, что потомство всегда подобно производителямъ. Конечно, бываютъ небольшія отклоненія въ формѣ, величинѣ, окраскѣ и т. д.; но они представляютъ собой колебанія около извѣстной средины, остающейся неизмѣнной: это—видовой типъ. Видовые типы постоянны: это—основной законъ старой біологіи.

Вниманіе Дарвина рано было обращено на область, въ которой упомянутыя небольшія отклоненія играютъ значительную роль: это — область одомашненныхъ животныхъ и растеній. У домашнихъ животныхъ и культурныхъ растеній отклоненія бываютъ не только многочисленны и значительны, но даже закрѣп-

ляются въ постоянные типы, помѣси или расы; лошади, быки овцы, свиньи, собаки, пѣтухи, голуби, а также культурныя растенія, плодовыя деревья, цвѣты, зерновыя растенія встрѣчаются въ самыхъ разнообразныхъ и отклоняющихся формахъ, которыя однако всѣ указываютъ на одну дикую первоначальную форму, какъ на общую родоначальницу. Еще и теперь подъ рукою садовниковъ и скотоводовъ ежедневно возникаютъ новыя формы, новыя разновидности цвѣтовъ, голубей, собакъ и т. д. Какъ это происходитъ? Какъ извѣстно, при помощи подбора. Между наличными индивидуумами выбираютъ для размноженія тѣхъ, которые обладаютъ извѣстными желательными качествами въ преобладающей мѣрѣ, какой-нибудь своеобразностью оперенія, тонкимъ руномъ, мясомъ, быстротой или силой и т. д. Между потомствомъ, наслѣдующимъ родительскія качества, дѣлается выборъ опять въ томъ же направленіи, и, такимъ образомъ, въ сравнительно короткое время, благодаря суммированію небольшихъ различій, достигаются такія значительныя измѣненія формы, какія обнаруживаютъ, напримѣръ, англійскіе быки, овцы, свиньи въ сравненіи съ ихъ родоначальной формой.

И вотъ, говоритъ Дарвинъ, точно такъ же поступаетъ природа въ большомъ цѣломъ; она величайшій мастеръ подбора. И она для размноженія вида дѣлаетъ выборъ между индивидуумами; конечно, выборъ совершается не въ формѣ размышленія, и руководящимъ началомъ служитъ не внѣшняя полезность для человѣка, какъ тамъ, а полезность имманентная, именно — для сохраненія индивидуума и вида.

Естественный подборъ совершается слѣдующимъ образомъ. Жизнь является для живыхъ существъ постояннымъ состязаніемъ за жизненныя условія. Число созданій, хотящихъ жить и сохраниться, всегда больше числа мѣстъ за столомъ природы,—слѣдствіе расточительнаго произведенія зародышей жизни. Плодовитость видовъ очень различна; но нѣтъ ни одного вида, одна пара котораго при благопріятныхъ условіяхъ не была бы въ состояніи въ нѣсколько столѣтій переполнить землю своимъ потомствомъ. Если этого результата не наступаетъ, то причина этого лежитъ въ экономности жизненныхъ условій; въ загарающейся изъ за нихъ борьбѣ преждевременно погибаетъ громадное большинство. Затѣмъ есть фактъ, что индивидуумы какого-либо вида вступаютъ въ борьбу съ не вполнѣ рав-

ными силами; бываютъ разнообразныя небольшія отклоненія. Слѣдствіемъ этого является то, что наибольшіе шансы побѣдоносно выдержать борьбу имѣютъ тѣ индивидуумы, отклоненія которыхъ представляютъ собою преимущества; превосходство дѣйствуетъ сохраняющимъ жизнь образомъ. Свойства, основывающія такое превосходство, могутъ быть очень разнообразны: нѣсколько больше силы, быстроты, находчивости, ума, преимущество въ оружіи защиты или нападенія, меньшая замѣтность, или большая способность противостоять всякаго рода поврежденіямъ: каждая изъ этихъ выгодъ можетъ сдѣлать обладателя его болѣе сильнымъ въ борьбѣ, способствовать ему въ бѣгствѣ, дѣлать его выносливымъ къ холоду и голоду, въ то время какъ менѣе одаренные погибаютъ. — Благодаря именно этому, тѣ же индивидуумы имѣютъ и наибольшіе шансы оставить послѣ себя многочисленное потомство, и такъ какъ послѣднее наслѣдуетъ отъ нихъ ихъ дарованія, то отсюда происходитъ, что то, что было сначала индивидуальнымъ преимуществомъ, становится мало-по-малу видовымъ свойствомъ: индивидуумы, наилучше приспособленные къ жизненнымъ условіямъ, опредѣляютъ собою типъ вида. Одностороннее чрезмѣрное развитіе извѣстныхъ свойствъ, напр. величины, вооруженія, или быстроты, не можетъ при этомъ возникнуть, потому что оно нарушало бы общее равновѣсіе и этимъ понижало бы жизнеспособность; животная экономія, подобно хозяйственной или политической экономіи, должна распредѣлять свои отправленія по различнымъ функціямъ сообразно съ ихъ важностью: оборона, подвижность, нервная дѣятельность и т. д.

Такимъ образомъ можетъ, слѣдовательно, произойти совершенствованіе въ смыслѣ имманентной цѣлесообразности, постепенное развитіе, безъ того чтобы для объясненія его нужно было прибѣгать къ извнѣ вмѣшивающемуся разуму. А вмѣстѣ съ совершенствованіемъ происходитъ въ то же время и дифференцированіе типовъ. Благодаря расщепленію на разнородные типы съ различными потребностями и различной организаціей, повышается возможный въ каждое время максимумъ жизни; рядомъ другъ съ другомъ находятъ мѣсто большее число индивудуумовъ различныхъ видовъ, чѣмъ одного и того же вида, такъ какъ они вмѣщаются въ свободныя мѣста съ большимъ сбереженіемъ пространства. Дарвинъ показываетъ, какъ этотъ законъ дѣйствуетъ въ мірѣ расте-

ній. Отклоненія отъ средней формы соотвѣтственно жизненнымъ условіямъ является сохраняющей и потому видообразовательной выгодой. Съ этимъ стоитъ въ связи исчезаніе среднихъ формъ; крайности стоятъ не въ столь рѣзкой конкурренціи. Также и здѣсь достигается мало-по-малу состояніе равновѣсія, при которомъ сохраняется возможный при данной совокупности жизненныхъ условій максимумъ жизни.

Рядомъ съ началомъ естественнаго подбора, выставляемымъ Дарвиномъ на первый планъ, онъ признаетъ впрочемъ и другія начала, въ качествѣ содѣйствующихъ первому; такъ принципъ, на который Ламаркъ смотритъ какъ на главную причину отклоненій: измѣненія въ отношеніяхъ земной поверхности; измѣняя жизненныя условія, они принуждаютъ къ измѣненіямъ въ функціи; а измѣненное употребленіе органовъ ведетъ наконецъ къ измѣненіямъ въ организаціи. Въ томъ же смыслѣ дѣйствуютъ переселенія, къ которымъ даетъ толчокъ борьба за существованіе, понуждая къ распространенію. Вторымъ, совмѣстно дѣйствующимъ при образованіи видовъ началомъ Дарвинъ называетъ принципъ соотносительныхъ измѣненій. Организмъ представляетъ собою единое существо, которое ни въ одномъ пунктѣ не можетъ быть измѣнено безъ того, чтобы не сдѣлались необходимыми компенсирующія измѣненія въ другихъ частяхъ. Подобно тому, какъ въ треугольникѣ нельзя измѣнить ни одной стороны или угла, не измѣняя другихъ сторонъ и угловъ, такъ въ организмѣ ни одна часть не можетъ быть измѣнена независимо отъ другихъ частей. Усиленіе, напримѣръ, какой-нибудь одной части скелета дѣлаетъ необходимыми соотвѣтствующія измѣненія другихъ частей, хотя бы уже для того, чтобы возстановить внѣшнее равновѣсіе. Конечно, сплошь и рядомъ здѣсь имѣютъ мѣсто такія отношенія, необходимость которыхъ намъ совсѣмъ не ясна; такъ, напримѣръ, отношеніе между развитіемъ половыхъ органовъ и одновременными другими измѣненіями въ общемъ строѣ и внѣшнемъ видѣ.

Таковы были бы предполагаемыя новой теоріей начала измѣненія. Разрѣшается ли этимъ проблема возникновенія видовъ?

Прежде всего здѣсь надо указать на одно обстоятельство, на которое, повидимому, не всегда обращается достаточно вниманія; первое предположеніе всякаго развитія, безъ котораго указанные выше принципы не имѣли бы рѣшительно никакой опоры для дѣятельности, есть, конечно, воля къ жизни, воля къ борьбѣ

за существованіе во всѣхъ существахъ, участвующихъ въ развитіи. Они не пассивно подвергаются развитію, они не втискиваются въ новую форму извнѣ, механически дѣйствующими причинами, подобно булыжникамъ въ ручьѣ. Скорѣе ихъ собственная внутренняя активность есть абсолютное условіе дѣятельности естественнаго подбора. Борьба за существованіе не налагается иа нихъ извнѣ, а есть ихъ собственная воля, и безъ этой воли, воли къ сохраненію и проявленію своей собственной жизни и къ произведенію и сохраненію потомства, не могло бы конечно вовсе быть и рѣчи о борьбѣ за существованіе. И притомъ эта воля къ жизни есть абсолютно первоначальное предположеніе; она не можетъ быть выведена въ свою очередь изъ естественнаго подбора; ибо въ такомъ случаѣ надо было бы допустить, что сначала возникли органическія образованія, въ которыхъ ея еще не существовало, которыя безразлично относились къ сохраненію собственной жизни и жизни вида, но что уже потомъ, благодаря случайной варіаціи, возникли также и индивидуумы съ первыми зачатками такихъ влеченій и стали благодаря этому способны вытѣснить другихъ, не обладавшихъ еще такимъ влеченіемъ къ питанію и размноженію.

У нѣкоторыхъ дарвинистовъ замѣтна склонность просматривать это. Любимѣйшей схемой естественнаго подбора служитъ схема чисто механическаго выбора, какъ она является, напримѣръ, въ приспособленіи нѣкоторыхъ насѣкомыхъ къ ихъ почвѣ питанія, въ окраскѣ, формѣ и рисункѣ (такъ наз. mimicry). Насѣкомыя претерпѣваютъ здѣсь преобразованіе видового типа чисто пассивно; наиболѣе рѣзко выдѣляющіяся между ними всякій разъ выклевываются, и такимъ образомъ остаются въ концѣ концовъ одни только одноцвѣтныя. Подобнымъ же образомъ будто бы жуки на Мадейрѣ утратили свои крылья: «жукъ, наименѣе летавшій—потому ли, что крылья его были наименѣе развиты, или потому что онъ былъ самымъ лѣнивымъ—имѣлъ наибольшіе шансы пережить другихъ, такъ какъ его не сдувало въ море, въ то время какъ тѣ жуки, которые очень охотно летали, первые попадали въ море и погибали» (Происхожд. видовъ, нѣм. изд. стр. 161). Такъ какъ здѣсь едва ли можетъ быть рѣчь о стремленіи избѣгать опасности посредствомъ смирнаго сидѣнья, то превращеніе видового типа произошло здѣсь путемъ чисто пассивно испытываемаго искорененія. Но это, очевидно, лишь одна, также

встрѣчающаяся, форма естественнаго подбора: здѣсь борьба за существованіе есть чистая метафора. Таковой она бываетъ не вездѣ; напротивъ, какъ общее правило, предположеніемъ сохраненія служитъ стремленіе къ сохраненію, въ соревнованіи ли съ конкуррентами, или безъ него. Тѣмъ, которые просматриваютъ это, можно напомнить слова Гёте, не имѣвшія, конечно, первоначально въ виду именно ихъ:

Не можетъ быть страннѣе упущенья,
Какъ дать кому-нибудь праздникъ, а самого и не пригласить.

Конечно, говоря о волѣ, совсѣмъ не слѣдуетъ думать о чемъ-то сверхъестественномъ, случайно и таинственно вмѣшивавшемся въ тѣлесный міръ. По добытой выше, въ онтологическомъ размышленіи, схемѣ, дѣло можно было бы физически конструировать такимъ образомъ: воля къ жизни есть то же самое, разсматриваемое съ внутренней стороны, что съ внѣшней стороны представляется физику какъ такимъ-то образомъ организованное тѣло. Физическій фактъ, обозначаемый выраженіемъ: воля къ жизни, влеченіе къ питанію и размноженію, представляетъ собою тенденцію органическаго тѣла реагировать на опредѣленныя раздраженія движеніями и внутренними дѣятельностями, дѣйствующими въ смыслѣ сохраненія данной системы, даннаго индивидуальнаго тѣла и даннаго вида. Задача изобразить природу такой системы in concreto предоставляется физіологамъ; ея дѣйствительность вѣдь не подлежитъ сомнѣнію; она осязательно лежитъ передъ нами въ каждомъ зернѣ, въ каждомъ оплодотворенномъ яйцѣ; это есть не что иное, какъ конкретная тенденція развитія, т.-е. система силъ, которыя, разъ даны извѣстныя внѣшнія отношенія: теплота, влажность и т. д., проявляютъ свою дѣятельность въ предопредѣленномъ направленіи. Удастся ли когда-нибудь вскрыть ту своеобразную комбинацію молекулярныхъ силъ, которая заключена въ пшеничномъ зернѣ или въ скорлупѣ куринаго яйца, это можетъ остаться не рѣшеннымъ. Что задача уже разрѣшена, что въ лицѣ Дарвина явился, какъ говоритъ Геккель, «Ньютонъ стебля травы», возможность чего отрицаетъ въ одномъ мѣстѣ Кантъ,— это самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергъ бы конечно самъ Дарвинъ.

И вотъ здѣсь поднимается дальнѣйшій вопросъ: въ состояніи ли имманентное стремленіе также и одно, само по себѣ,

вызвать развитіе и совершенствованіе видового типа, или оно всегда предполагаетъ борьбу за существованіе и естественный подборъ? Мнѣ кажется, что нѣтъ никакого препятствія допустить первое изъ этихъ предположеній. Вѣдь въ индивидуумѣ, безъ сомнѣнія, происходитъ нѣчто въ слѣдующемъ родѣ. Внутренній задатокъ самопроизвольно опредѣляетъ развитіе въ предустановленномъ направленіи. Индивидуумъ, имѣющій въ началѣ жизни форму вида въ неготовомъ состояніи, достигаетъ законченной формы главнымъ образомъ благодаря проявленію своихъ силъ и предрасположеній, къ чему ведетъ его самопроизвольное побужденіе. Это относится какъ къ растительнымъ, такъ и къ животнымъ функціямъ; путемъ упражненія достигаютъ своего законченнаго образованія заложенные въ новорожденномъ органы. И при этомъ нѣтъ ни малѣйшей надобности, чтобъ это упражненіе всякій разъ вызывалось принужденіемъ какой-нибудь потребности; оно прорывается извнутри, сначала часто въ формѣ игры, причемъ обстоятельства дѣйствуютъ только какъ условія возбуждающія и доставляющія возможность къ проявленію силъ. Не представляется ли имманентное стремленіе въ развитіи вида, подобно тому какъ это имѣетъ мѣсто въ развитіи индивидуума, не просто лишь постояннымъ предположеніемъ развитія, но также и достаточнымъ само по себѣ условіемъ для того, чтобы дать начало совершенствующемуся развитію? Не могъ ли бы происходить переходъ къ новому, болѣе совершенному, повышенному образованію даже и въ томъ случаѣ, еслибы не дѣйствовали борьба за существованіе и естественный подборъ? Я думаю: да.

Фехнеръ намѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ слѣдующее соображеніе. У пѣтуха есть шпоры, перистая грива и гребень, тогда какъ у курицы ихъ нѣтъ. Дарвинъ объясняетъ дѣло такимъ образомъ: возникшіе вслѣдствіе случайной варіаціи зачатки этихъ органовъ дали владѣльцу ихъ превосходство въ борьбѣ: такъ какъ въ теченіе длиннаго рода поколѣній наилучше вооруженные въ этомъ направленіи пѣтухи постоянно побивали своихъ противниковъ, то мало-помалу произошло полное искорененіе безоружнаго типа и фиксированіе настоящаго. Фехнеръ думаетъ, что еслибы всѣ цѣлесообразныя устройства животныхъ, также и внутреннія, слѣдовало объяснять такимъ суммированіемъ случайныхъ варіацій, то отъ такого представленія голова пошла бы кругомъ. «Я скорѣе думаю, что когда организація была еще болѣе доступна

измѣненію, психическое стремленіе сильно напасть въ борьбѣ на противника, гнѣвъ, еще и понынѣ пускающій въ ходъ шпору, были въ состояніи, посредствомъ измѣненія образовательнаго процесса, если не вызвать эти части у готовыхъ пѣтуховъ, то все же хоть внѣдрить предрасположеніе къ нимъ въ зародышахъ, а этимъ путемъ и въ потомствѣ, причемъ на психическія стремленія я смотрю лишь какъ на внутреннія явленія физико-органическихъ *).

Въ самомъ дѣлѣ, я не вижу, что препятствуетъ такому взгляду. Побужденіе къ упражненію заложенной способности въ то же время всюду дѣйствуетъ вѣдь и какъ побужденіе къ образованію формы; индивидуумъ получаетъ свой выраженный, готовый видъ путемъ упражненія. Если же затѣмъ происходитъ еще и наслѣдованіе пріобрѣтенныхъ свойствъ, — а это послѣднее не можетъ вѣдь быть истреблено вовсе, хотя бы пріобрѣтенное въ сравненіи съ унаслѣдованнымъ и играло для наслѣдованія лишь очень скромную роль, — если, слѣдовательно, пріобрѣтенный родительскій складъ дѣйствуетъ соопредѣляющимъ образомъ на зародышъ, а этимъ самымъ и на развитіе потомства, то согласно съ этимъ стремленіе и проявленіе дѣятельности всѣхъ индивидуумовъ въ длинномъ рядѣ поколѣній опредѣляли бы въ концѣ концовъ видовой типъ; естественный подборъ явился бы въ такомъ случаѣ лишь поддерживающимъ и ускоряющимъ этотъ процессъ моментомъ.

Мысль эта не чужда и Дарвину. Онъ не входитъ въ вопросъ откуда являются индивидуальныя варіаціи, образующія точку отправленія для естественнаго подбора. Ему ничто не мѣшаетъ допустить, что эти варіаціи происходятъ не абсолютно случайно, а что онѣ какъ бы тенденціозны, т.-е. лежатъ въ направленіи приспособленія и совершенствованія видового типа. Пѣтухи никогда не обнаруживали склонности варіировать и въ томъ направленіи, чтобы произвести зачатки къ образованію плавниковъ и копытъ, которые уже потомъ должны были бы опять уничтожиться въ борьбѣ за существованіе, какъ невыгодныя варіаціи. Напротивъ, варіаціи совершались въ направленіи цѣлесообразнаго. «Цѣлестремительность» индивидуума, проявляющаяся, безъ сомнѣнія, во всѣхъ его дѣятельностяхъ, простирается и на ви-

*) Fechner: Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen (1873), стр. 72.

довые типы. Подобно тому, какъ яйцо или молодой индивидуумъ предопредѣлены для развитія въ опредѣленномъ направленіи и направляются на него своей волей, такъ можно было бы сказать и о видовыхъ типахъ in statu nascendi: они предрасположены къ развитію въ опредѣленномъ направленіи и направляются волей. Воля, не предвидящая и руководимая намѣреніями воля, а обнаруживающаяся во влеченіяхъ, движущаяся во всѣхъ индивидуумахъ даннаго вида, была бы тогда въ послѣдней инстанціи образователемъ формы. Подобно тому, какъ физіономія и общій складъ взрослаго человѣка составляютъ въ извѣстномъ смыслѣ его собственное произведеніе (сдѣлавшіеся обычными жесты, манера держать себя, дѣятельность), такъ органическая форма всюду была бы въ извѣстномъ смыслѣ произведеніемъ воли.

Вундтъ развилъ эту мысль (въ System der Philosophie, стр. 325 и слѣд.). Всѣ органическія дѣятельности суть первоначально проявленія воли. Въ первыхъ образованіяхъ и растительныя функціи основываются на дѣйствіяхъ, вызываемыхъ влеченіями; «протозоонъ является существомъ, во всѣхъ своихъ частяхъ дѣйствующимъ по импульсамъ воли: какъ почти каждая часть равнозначна другой, такъ и во всей массѣ своего тѣла онъ представляетъ собою одинъ организмъ, опредѣляемый единообразными волевыми актами». Но такъ какъ дѣятельность оставляетъ послѣ себя извѣстное расположеніе и фиксируется въ организмѣ какъ habitus, то она производитъ сохраняющіяся и передаваемыя по наслѣдству измѣненія структуры. Такимъ образомъ эта дѣятельность механизируется, и воля освобождается для новой, высшей дѣятельности, подобно тому, какъ даже на высшей ступени развитія первоначально произвольная дѣятельность переходитъ въ привычную, а подъ конецъ и въ автоматическую. Такимъ образомъ организація была бы какъ бы затвердѣвшей дѣятельностью воли. Конечно, эти результаты не существовали передъ тѣмъ въ представленіи, какъ намѣреніе; воля въ каждый данный моментъ направлялась только на эту дѣятельность; но дѣйствія вышли за предѣлы ближайшей цѣли,—отношеніе, которое снова встрѣчается намъ и на самой высокой ступени развитія, въ духовно-исторической жизни, гдѣ дѣйствія точно такъ же регулярно выходятъ за предѣлы ближайшей желаемой цѣли. Такъ возникаютъ обычаи, правовыя нормы, прочныя жизненныя формы всякаго рода; воля направляется непосредственно только на бли-

жайшую, настоящую цѣль, но, благодаря упражненію, она приноситъ съ собой въ то же время, какъ непреднамѣренный результатъ, привычку, предрасположеніе, habitus, наконецъ прочную, способную къ передачѣ форму. Вундтъ образовалъ для этого своеобразнаго отношенія понятіе *гетерогоніи цѣлей.*

Въ этомъ смыслѣ можно теперь обозначить и форму живущихъ существъ какъ результатъ цѣлевой дѣятельности, именно цѣлевой дѣятельности всѣхъ участвующихъ въ развитіи индивидуумовъ. Ни на одномъ пунктѣ развитія не существовало представленія о будущей формѣ, но тѣмъ не менѣе она есть результатъ самой воли и стремленія, и поскольку цѣль послѣднихъ всякій разъ лежала въ направленіи достигнутой общимъ развитіемъ объективной цѣли, цѣль эта является также и субъективно желаемой.

То, что мы неопредѣленнымъ образомъ предполагаемъ и схематически конструируемъ въ низшемъ мірѣ, выступаетъ передъ нами въ мірѣ духовно-историческомъ яснѣе и въ болѣе раскрытомъ видѣ. Въ человѣческомъ мірѣ навѣрное воля опредѣляетъ форму существа; и притомъ форма предносится здѣсь, по крайней мѣрѣ въ общихъ очертаніяхъ, также и представленію, какъ цѣль: какъ таковую, мы называемъ ее идеаломъ. Какъ индивидууму, такъ и народу предносится болѣе или менѣе опредѣленный идеалъ совершеннаго образованія, и этотъ идеалъ дѣйствуетъ формирующимъ образомъ на развитіе собственнаго существа, а путемъ воспитанія—и на форму жизни потомства. Такъ переходитъ здѣсь въ дѣйствительность сама воля, осуществляя идею своей сущности.

Впрочемъ, и этотъ взглядъ не чуждъ Дарвину. Его можно найти предобразованнымъ въ томъ принципѣ, который въ его второмъ главномъ произведеніи (Происхожденіе человѣка) играетъ такую большую роль, именно—въ *половомъ* подборѣ. Тутъ сопоставлена громадная масса фактовъ, приводящихъ къ воззрѣнію, что особенности вида и явленія самца суть дѣйствіе выбора, производимаго самкой между соискателями. Въ самкѣ поэтому какъ бы присутствуетъ безсознательно идеалъ вида и проявляетъ свое дѣйствіе въ предпочтеніи самцовъ-индивидуумовъ, наиболѣе къ нему приближающихся. И эта же самая идея можетъ потомъ дѣйствовать формирующимъ образомъ и на образованіе плода; при этомъ опять предоставляется физіологамъ конструировать

«идею» физiологически, какъ опредѣленный складъ нервной системы, проявляющiйся въ такихъ-то реакцiяхъ противъ соискателей, въ такомъ-то воздѣйствiи на образовательные процессы зародышевой жизни.

Этого будетъ здѣсь достаточно для характеристики новаго воззрѣнiя о происхожденiи органическаго мiра. Съ нимъ связаны еще многочисленные вопросы и трудности. Какъ представить себѣ возникновенiе первыхъ живыхъ существъ? Какъ происходитъ наслѣдованiе? Какъ объяснить отсутствiе въ палеонтологической традицiи безчисленныхъ вымершихъ среднихъ формъ, которыя по предположенiю должны были существовать? Не нужно ли вообще рядомъ съ измѣненiемъ путемъ мельчайшихъ переходовъ допустить и преобразованiя въ видѣ скачковъ, чтобъ объяснить крупныя морфологическiя различiя различныхъ типовъ? Такое измѣненiе схемы на подобiе скачка можно было бы наиболѣе сносно представить себѣ такимъ образомъ, что среди необыкновенныхъ жизненныхъ условiй появляется какое-нибудь отклоняющееся отъ родительскаго типа образованiе зародыша (такъ-называемое гетерогенное зарожденiе). Входить далѣе въ эти вещи внѣ моей компетенцiи. Иная загадка разрѣшится еще современемъ, а иная останется можетъ-быть не разрѣшенной навсегда. Не надо только видѣть въ неразрѣшенныхъ задачахъ опроверженiя теорiи. Теорiя развитiя не представляетъ собою и вѣроятно никогда не будетъ представлять теорiи въ томъ смыслѣ, чтобы она была въ состоянiи дать вполнѣ удовлетворительные отвѣты на всѣ вопросы, которые могутъ быть подняты касательно образованiя органическихъ существъ. Безукоризненной исторiи развитiя органическаго мiра на нашей планетѣ вѣроятно никогда не будетъ существовать; тѣ доказательства развитiя, которыя лежатъ передъ нами, слишкомъ скудны. Познанiе общихъ принциповъ и схематическiй набросокъ исторiи образованiя, гдѣ путеводною нитью служитъ сверхъ того опытное положенiе, что развитiе индивидуума есть сокращенное повторенiе видового развитiя,—вотъ приблизительно все, на что можно будетъ здѣсь надѣяться. Впрочемъ вѣдь и въ другихъ областяхъ дѣло обстоитъ такимъ же образомъ; геологiя можетъ объяснить тоже не всякое возвышенiе и углубленiе земной коры, а метеорологiя—не всякое колебанiе въ воздушной атмосферѣ. Наконецъ, задача всякой науки безконечна. Дарвинъ не только не завершилъ бiологiю, но скорѣе поставилъ ей новыя огромныя

задачи. Но тѣмъ не менѣе можно сказать слѣдующее: теорія развитія есть дѣйствительно теорія въ томъ смыслѣ, что она обосновала принципъ для послѣдующаго изслѣдованія, ведущій къ дѣйствительно научнымъ открытіямъ въ этой области. Этого никакъ нельзя сказать о старой гипотезѣ, объяснявшей все изъ дѣйствій разума, по намѣреніямъ дѣйствующаго извнѣ; она никогда не была ничѣмъ, какъ только средствомъ выхода изъ затрудненія, навязаннымъ обозначенной выше безнадежной дилеммой: возникновеніе путемъ случайнаго столкновенія атомовъ, или образованіе дѣйствіемъ разума. То, что она дѣйствительно сдѣлала, было то же, что производятъ слова и въ другихъ случаяхъ: она успокоила первое удивленіе и первую пытливость— незавидное дѣйствіе для научной гипотезы. Новая гипотеза доказываетъ свое достоинство именно тѣмъ, что она задаетъ все новые и новые вопросы и понуждаетъ къ ихъ разрѣшенію. Вмѣстѣ съ древнимъ Ксенофаномъ можетъ сказать и Дарвинъ:

Боги не все съ самаго начала показали смертнымъ;
Но они сами ищутъ всего и постепенно находятъ лучшее.

5. Развитіе въ области духовно-исторической жизни.

Что духовно-историческій міръ обнаруживаетъ въ своихъ образованіяхъ большое сходство съ органическимъ міромъ, это замѣчали часто. Со временъ Платона стало обычнымъ разсматривать государство какъ человѣка въ большомъ масштабѣ. *А. Шеффле* въ своемъ большомъ и остроумномъ произведеніи «Строеніе и жизнь соціальнаго тѣла» проводитъ сравненіе общества съ естественнымъ организмомъ до мельчайшихъ подробностей. Точно такъ же стало обычнымъ обозначать языкъ какъ организмъ; быть-можетъ—болѣе подходящимъ было бы сказать: какъ органическую систему, принадлежащую къ организму народа. Въ самомъ дѣлѣ, подобіе здѣсь очевидно; какъ въ органическомъ тѣлѣ, такъ и здѣсь мы имѣемъ передъ собой большую множественность неоднородныхъ частей, правильно дѣйствующихъ сообща, чтобы произвести полный смысла общій результатъ.

Возьмемъ языкъ. Большая множественность неоднородныхъ частей дѣйствуетъ сообща для произведенія общей работы, живой рѣчи, оказывающейся, какъ это очевидно, цѣннымъ или

цѣлесообразнымъ результатомъ для носителя органа, народа: безъ него была бы невозможна единая духовная жизнь, невозможна вообще жизнь народа. Тысячи словъ, которыя можно сравнить съ клѣтками, входящими въ строеніе тѣлеснаго организма, соединены въ языкѣ для общаго отправленія. Совокупность словъ дѣлитъ между собою задачу символизировать въ звуковыхъ формахъ совокупное достояніе мыслей и чувствъ народа, каждое слово внутри этой совокупности имѣетъ свою опредѣленную, ограниченную задачу, свое значеніе. Органическій характеръ языка проявляется затѣмъ въ своеобразныхъ элементахъ формы. Различные виды словъ (существительное, прилагательное, глаголъ и т. д.) отвѣчаютъ большимъ родамъ представленій; они выражаютъ своей формой принадлежность обозначаемаго къ вещамъ, качествамъ или явленіямъ. Каждое слово снабжено въ свою очередь въ высшей степени остроумнымъ механизмомъ, посредствомъ котораго оно становится способнымъ дѣлать видимыми свои отношенія къ элементамъ, съ которыми оно вступаетъ въ связь,—именно той системой небольшихъ измѣненій формы, которыя мы называемъ склоненіемъ и спряженіемъ. Такимъ образомъ языкъ является въ высшей степени сложнымъ и въ то же время поразительно вѣрно функціонирующимъ аппаратомъ для того, чтобы выражать всѣ возможныя мысли и чувства до ихъ мельчайшихъ оттѣнковъ,—орудіемъ такой тонкости и совершенства, что въ сравненіи съ нимъ самыя искусственныя машины представляются незамысловатой утварью.

Какъ произошелъ этотъ организмъ? Теперь онъ распространяется посредствомъ, такъ сказать, родительскаго зачатія: дѣти научаются языку отъ своихъ родителей; но какъ возникаетъ языкъ первоначально? Случайно, благодаря тому, что то тотъ, то другой произносили при случаѣ какое-нибудь звуковое образованіе, которое понималось, удерживалось и такимъ образомъ становилось именемъ вещи, или явленія? Это очевидно безсмыслица. Слѣдовательно, языкъ долженъ былъ возникнуть изъ намѣренія и изобрѣтенія. Такъ объяснялъ дѣло раціонализмъ прошлаго столѣтія, слѣдуя за раціонализмомъ древнихъ временъ. *Тидеманнъ,* бывшій впослѣдствіи профессоромъ въ Марбургѣ, въ своемъ опытѣ о происхожденіи языка (1772) философствуетъ такимъ образомъ. Люди жили сначала въ животномъ состояніи; это послѣднее было неудобно и трудно; появилось желаніе луч-

шаго рода жизни, это побудило къ соединенію, а съ этимъ возникла потребность въ средствѣ общенія.—«Сначала напали вѣроятно на языкъ жестовъ. Однако это не могло долго продолжаться, скоро должны были увидѣть неудовлетворительность этого языка. Люди замѣтили, что движенія чувства вызываютъ у нихъ звуки. Они замѣтили также; что животныя пользуются послѣдними съ большимъ успѣхомъ. Что было естественнѣе того, чтобы постараться извлечь пользу изъ этого открытія и употребить звуки какъ знаки своихъ мыслей?» *).

Намъ такія соображенія представляются до нѣкоторой степени комичными,—они звучатъ почти какъ сочиненная романтиками пародія на просвѣщеніе. И все-таки это объясненіе, въ сравненіи съ объясненіемъ органическаго міра изъ дѣятельности космическаго разума, имѣетъ преимущество: оно считается все же съ данной и извѣстной причиной. Правда, это же самое преимущество служитъ ему въ ущербъ; причина слишкомъ ужъ хорошо намъ извѣстна, чтобы мы могли ожидать отъ нея такого дѣйствія. Какъ же, — тотчасъ же спрашиваемъ мы здѣсь далѣе, — происходило дѣло при этомъ изобрѣтеніи въ деталяхъ? Такъ ли, что кто-нибудь, особенно хитроумный между безъязычными еще людьми, въ одинъ прекрасный день сѣлъ и выдумалъ языкъ, подобно тому, какъ въ наше время кто-то выдумалъ Воляпюкъ? Изобрѣлъ онъ потихоньку для себя эти тысячи именъ вещей, качествъ, явленій, отношеній, склоненія и спряженія, а потомъ удивилъ своихъ товарищей готовой системой, показалъ имъ полезность этой вещи, ея употребленіе и уговорилъ ихъ такимъ образомъ принять и изучить языкъ? Какъ видно, врядъ ли было бы поразительнѣе, если бы къ этому прибавили, что тотъ же самый человѣкъ точно такъ же изобрѣлъ передъ тѣмъ и разсудокъ и путемъ уговариванія сообщилъ его другимъ.—Слѣдовательно надъ этимъ дѣломъ трудились многіе

*) У Штейнталя: Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens (4 изд. 1888, стр. 6 и сл.). Это небольшое поучительное произведеніе даетъ обзоръ исторіи теорій образованія языка вплоть до настоящаго времени, съ указаніями собственной теоріи автора. Психологическія основанія послѣдней Штейнталь подробно изложилъ въ своемъ введеніи въ психологію (2 изд. 1881, нѣм.), первой части „Очерка языковѣдѣнія", а очеркъ конкретно-историческаго изложенія — въ Klassifikation der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaus (1860).

вмѣстѣ? Или,—что въ наше время тотчасъ же пришло бы на мысль,—была, можетъ быть, созвана для изобрѣтенія языка коммиссія? Или многіе работали въ одиночку: то тотъ, то другой доставлялъ свою часть, дюжину именъ, или нѣсколько предлоговъ? а потомъ кто-нибудь изобрѣлъ склоненіе, быть можетъ, сначала одно первое склоненіе, а потомъ кто-нибудь второе и т. д., пока не составились всѣ четыре, или пять, или сколько бы тамъ ихъ ни было? Поощренный же хорошимъ успѣхомъ, кто-нибудь одинъ пришелъ потомъ къ мысли спрягать и произвелъ дѣйствительный залогъ, кто-нибудь другой прибавилъ къ этому страдательный, а кто-нибудь третій выдумалъ еще сослагательное наклоненіе? Для греческаго же языка какая-нибудь особенно остроумная голова придумала ко всему этому еще optativum, а какой-нибудь упрямецъ взялъ да примѣшалъ сюда неправильные глаголы? Въ этомъ направленіи Тидеманнъ развиваетъ дѣло далѣе, только подъ конецъ онъ все снова и снова отбрасываетъ принципъ изобрѣтенія и предоставляетъ дѣло въ руки нужды и случая.

Какъ видно, мы стоимъ здѣсь передъ той же самой дилеммой, какъ и выше: произошелъ ли языкъ, произошли ли животныя случайно или путемъ планомѣрнаго изобрѣтенія? Ничего третьяго повидимому нѣтъ, и однако же ни то, ни другое одинаково немыслимо.

Языковѣдѣніе первое овладѣло трудностію и притомъ какъ разъ тѣмъ же путемъ, на который вступила потомъ біологія. Причиной, приводившей къ той безнадежной дилеммѣ, было представленіе, что языки, равно какъ и виды животныхъ, суть неизмѣнныя, недвижимыя сущности. Грамматики смотрѣли на дѣло до сихъ поръ такимъ образомъ: языкъ есть неизмѣнный, разъ на всегда готовый инструментъ, который грамматика описываетъ и обучаетъ употребленію его. Историческій способъ воззрѣнія, возникшій около поворота XVIII столѣтія во всѣхъ областяхъ (подъ вліяніемъ громаднаго и всеобщаго отпора противъ оцѣпенѣлаго раціонализма времени просвѣщенія) и проложившій дорогу въ область языковѣдѣнія съ помощью такихъ людей, какъ *В. фонъ Гумбольдтъ*, *Боппъ* и братья *Гриммы*, совершенно устранилъ это старое представленіе о сущности языка. Онъ привелъ къ познанію, что языкъ есть не готовое, изъ рода въ родъ наслѣдуемое орудіе, а постоянно вновь воспроизводимая функція; употребляя выраженіе Гумбольдта—не ἔργον, а ἐνέργεια. Такимъ образомъ со-

временная лингвистика видитъ въ языкѣ функцію, постоянно мѣняющую свой видъ вмѣстѣ съ самой жизнью народа, а въ настоящемъ его видѣ—результатъ тысячелѣтняго развитія и въ то же время точку отправленія для новыхъ образованій.—Какъ видно, мы имѣемъ здѣсь совершенно то же самое представленіе, которое новѣйшая біологія переноситъ на животныя и растительныя формы.

Но языковѣдѣніе имѣетъ за собою то громадное преимущество, что процессъ развитія или, по крайней мѣрѣ, часть его, дѣйствительно лежитъ передъ его глазами; превращеніе историческихъ организмовъ совершается быстрѣе, чѣмъ превращеніе организмовъ физическихъ. Мы знаемъ ту форму, которую имѣлъ нѣмецкій языкъ пятьсотъ или тысячу лѣтъ тому назадъ; въ готскомъ же языкѣ мы имѣемъ форму еще на полтысячелѣтіе древнѣе. Въ письменныхъ памятникахъ лежатъ передъ нами какъ бы окаменѣлости древнихъ формъ языка и притомъ окаменѣлости несравненно большаго совершенства, чѣмъ тѣ, которыя въ палеонтологическихъ остаткахъ находятся въ распоряженіи біолога: здѣсь—лишь нѣсколько разъединенныхъ обломковъ, частью только слѣдовъ прежнихъ жизненныхъ формъ; тамъ хотя тоже не полная жизнь (звукъ и акцентъ можно только приблизительно угадывать), однако же относительно несравненно болѣе полное изображеніе строенія и функціи языка. Точно также развитіе латинскаго языка лежитъ передъ нами за промежутокъ времени болѣе, чѣмъ въ двѣ тысячи лѣтъ. Кромѣ того здѣсь мы видимъ, какъ на нашихъ глазахъ совершается процессъ образованія новыхъ языковъ: французскій, итальянскій и испанскій языки суть дѣтища одного отца, который впрочемъ и самъ сохранился рядомъ съ ними, какъ языкъ церкви и ученаго міра. Наконецъ, сравнительное языковѣдѣніе идетъ еще значительно далѣе: оно беретъ на себя задачу представить почти всѣ языки, на которыхъ говорятъ и говорили въ Европѣ, вмѣстѣ съ языками персовъ и индусовъ, какъ историческія превращенія одного общаго праязыка арійскихъ народовъ.

Здѣсь мы имѣемъ, слѣдовательно, то, чего недостаетъ еще критикамъ дарвинизма въ области біологіи: образованіе новыхъ видовъ, между которыми не происходитъ болѣе плодотворнаго скрещиванія. Латинскій и французскій, или испанскій языки, не говоря уже о греческомъ, польскомъ, нѣмецкомъ, суть не ублюдки или діалекты одного языка, а различные языки, между которыми не происходитъ болѣе плодотворнаго смѣ-

шенія и нѣтъ взаимнаго пониманія. Какъ возникли здѣсь новые виды? Мы видимъ, что они образуются путемъ суммированія небольшихъ измѣненій; преднамѣренное изобрѣтеніе или преобразованіе не играетъ при этомъ почти никакой роли. Напротивъ, въ этомъ процессѣ можно найти дѣйствующими именно тѣ начала, которыя въ біологіи считаются причинами преобразованія. Стремленіе выразить посредствомъ членораздѣльныхъ звуковъ мысли и чувства или, скорѣе, сдѣлать ихъ понятными для другихъ, заступаетъ здѣсь мѣсто общей воли къ жизни. Элементами, понуждающими къ измѣненію, служатъ здѣсь съ одной стороны соприкосновеніе и смѣшеніе съ чужими языками, съ другой—постоянное измѣненіе во внутреннемъ мірѣ, въ мірѣ мыслей и чувствъ, стоящее въ связи со смѣной поколѣній; оно влечетъ за собой тенденцію къ варіированію въ словахъ и формахъ. Подобно тому, какъ въ борьбѣ за существованіе, между этими варіаціями выбираются затѣмъ наиболѣе цѣлесообразныя и принимаются въ общій языкъ. Существенными масштабами цѣлесообразности служатъ: краткость и легкость выговора, ясность и опредѣленность выраженія, наконецъ сила и выразительность рѣчи, состоящая главнымъ образомъ также въ способности къ возбужденію и разряженію чувства.

Такимъ образомъ развитіе языка совершается въ смыслѣ формальной цѣлесообразности, безъ собственно преднамѣреннаго образованія. Конечно, не путемъ механически дѣйствующаго отбора; на каждомъ пунктѣ рѣшеніе о пригодности новообразованія происходитъ съ помощью болѣе или менѣе сознательнаго сужденія вкуса или разсудка. Но совокупное развитіе управляется не предвидящимъ намѣреніемъ. Задача исторіи всякаго отдѣльнаго языка — изложить въ частностяхъ превращенія запаса формъ и словъ языка и объяснить ихъ съ указанныхъ точекъ зрѣнія. При образованіи звуковъ и формъ значительную роль будутъ играть физіологическія расположенія; въ развитіи синтаксическихъ формъ особенно выступаетъ стремленіе къ ясности; въ образованіи запаса словъ и оборотовъ рѣчи, рядомъ съ удобствомъ и опредѣленностью, большое значеніе имѣетъ также пластическая и возбуждающая чувство сила. Отсюда становится до нѣкоторой степени возможной оцѣнка достоинства различныхъ языковъ. Такъ можно будетъ, напримѣръ, вообще сказать, что по

логическому совершенству языки-дѣтища латинскаго языка превосходятъ своего отца; замѣщеніе окончаній склоненій предлогами, правильное примѣненіе мѣстоименій и вспомогательныхъ глаголовъ въ спряженіи, равно какъ связываніе послѣдовательности словъ, придаютъ рѣчи большую опредѣленность и ясность. Правда, она становится отъ этого въ то же время жестче и суше *).

При помощи тѣхъ же самыхъ средствъ, изъ тѣхъ же самыхъ силъ и тенденцій, которыя еще и понынѣ опредѣляютъ преобразованіе языка, языковѣдѣніе объясняетъ также и первоначальное возникновеніе флексіи, которая кажется образованной такъ намѣренно и съ такимъ искусствомъ. Такъ можно, напримѣръ, распознать, какъ спряженіе индо-германскихъ языковъ возникло благодаря постепенному сліянію бывшихъ прежде самостоятельными звуковыхъ образованій. Флектирующему языку предшествовала ступень развитія языка, обладавшая только неизмѣнными и самостоятельными словами, такъ называемыми корнями. Сравнительная грамматика научаетъ насъ распознавать въ личныхъ окончаніяхъ сокращенное и искаженное личное мѣстоименіе, сдѣлавшееся несамостоятельнымъ суффиксомъ. Въ греческомъ спряженіи на μι первоначальная форма еще хорошо замѣтна; окончаніе перваго лица μι есть мѣстоименіе, какъ оно находится передъ нами въ косвенныхъ падежахъ; точно такъ же—σι второго и τι третьяго лица. Еще яснѣе дѣло въ санскритскомъ. Такъ какъ въ быстрой рѣчи мѣстоименный корень и глагольный корень объединились, благодаря акценту, въ одно звуковое образованіе, а беззвучный суффиксъ затѣмъ все болѣе и болѣе сокращался, то отсюда и возникла флексія.

Наконецъ языковѣдѣніе отваживается подойти и къ послѣдней проблемѣ, задаваемой организацiей, къ проблемѣ generatio aequivoca, возникновенія органическаго изъ неорганическаго. Въ этой области она принимаетъ такую форму: какъ возникли первоначально корни, тѣ первыя членораздѣльныя звуковыя образованія, въ которыхъ первобытный, еще не имѣвшій флексій языкъ обладалъ именами вещей и явленій? Положимъ, исторія покидаетъ

*) Интересныя разсужденія о преобразующихъ силахъ въ языкѣ имѣются у v. d. Gabelentz: Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherige Ergebnfsse (1891). Значеніе чувства въ развитіи языковъ изслѣдуетъ интересная книга K. Bruchmann'a, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte (1888).

насъ здѣсь: она нигдѣ не достигаетъ до зачатковъ. Однако, подъ руководствомъ біологіи, съ помощью физіологіи и психологіи мы можемъ попытаться уяснить себѣ это явленіе въ схематическомъ построеніи. Первой точкой отправленія звуковой символики, достигающей въ языкѣ своего высшаго развитія, представляется для біологіи рефлективный звукъ; всѣ сильныя внутреннія возбужденія невольно сопровождаются разнообразными звуками. Такъ мы находимъ это уже въ мірѣ животныхъ; вмѣстѣ съ движеніемъ и жестомъ звукъ, вызываемый дѣйствіемъ возбужденія на дыханіе, выступаетъ какъ сопровождающее явленіе внутреннихъ процессовъ: боль, удовольствіе, желаніе, страхъ вызываютъ звуки разнообразныхъ ступеней. Рефлективный звукъ, пробуждая въ сотоварищахъ вида симпатическое возбужденіе чувства, становится непреднамѣренно носителемъ общенія. Но и какъ намѣренно употребляемое средство къ тому, чтобы дать себя понять, звукъ встрѣчается намъ уже въ мірѣ животныхъ; собака владѣетъ цѣлымъ рядомъ звуковъ; крикъ, визгъ, ворчанье, вой, лай—и въ каждомъ изъ этихъ опять цѣлая скала, которую она, особенно въ обращеніи съ человѣкомъ, съ извѣстной осмысленностью примѣняетъ для обнаруженія своихъ внутреннихъ явленій.

Если предположить и за образомъ дѣйствія человѣка эту форму звуковой символики, то задача состояла бы тогда въ томъ, чтобы произвести изъ этой какъ бы еще неорганической матеріи звуковъ организованный языкъ. Что̀ отличаетъ человѣческій языкъ отъ той предположенной первичной формы, такъ это, главнымъ образомъ, двѣ вещи: членораздѣльность звуковъ и примѣненіе звуковыхъ образованій въ качествѣ символовъ для предметовъ. Уже этимъ та предположенная первичная форма языка, состоявшая лишь въ постановкѣ рядомъ другъ съ другомъ неизмѣнныхъ звуковыхъ образованій, ясно отдѣлялась бы отъ всякаго языка животныхъ. Языкъ животныхъ,—если его можно такъ называть,—не обладаетъ членораздѣльностью, и звуки его не имѣютъ никакого объективнаго значенія, т.-е. они составляютъ сопровождающія явленія и символы для субъективныхъ возбужденій воли и чувства, но они не суть имена для вещей и явленій. Человѣческій языкъ мы имѣемъ тамъ, гдѣ членораздѣльное звуковое образованіе употребляется какъ имя для вещи или явленія; вздохъ или крикъ не принадлежатъ къ языку. И языку не сдѣлался чуждымъ моментъ субъективнаго возбужденія, онъ вы-

ступаетъ въ тонѣ и удареніи, но слово, какъ таковое,—а уже корень есть слово,—является знакомъ для опредѣленнаго *содержанія* представленія. Согласно съ этимъ задачу лингвистики можно было бы обозначить еще и такъ: описать происхожденіе языка представленій въ членораздѣльныхъ звуковыхъ образованіяхъ изъ нечленораздѣльнаго языка воли.

Общія условія для рѣшенія этой задачи, которая впрочемъ никогда вѣроятно не разрѣшится вся безъ остатка, должны будутъ доставить физіологія и психологія. Первая укажетъ примѣрно на то, что человѣкъ, благодаря перпендикулярному положенію тѣла, пріобрѣлъ болѣе свободное движеніе грудной клѣтки и этимъ достигъ возможности болѣе тонкаго оттѣненія и артикуляціи звука; что далѣе, благодаря усовершенствованію рукъ, избавился отъ излишней работы ротъ, который у животныхъ сплошь и рядомъ долженъ служить также и органомъ схватыванія. Психологія укажетъ на то, что жизнь общиной, обусловленная прежде всего необычайно продолжительной юностью, должна была сдѣлаться у человѣка особенно тѣсной, и что въ этомъ находитъ свое основаніе сильное побужденіе къ общенію, отличающее человѣка; она укажетъ далѣе на развитіе интеллектуальной жизни, которая нашла себѣ поощряющія обстоятельства въ томъ разнообразіи дѣятельностей, возможность къ которому доставляла рука, и въ живости общежительныхъ отношеній. Большее богатство расчлененныхъ представленій и повышенная потребность общенія могутъ быть такимъ образомъ разсматриваемы какъ постоянно дѣйствующія побужденія къ болѣе тонкой и болѣе богатой выработкѣ звуковой символики.

Какъ происходило развитіе въ частностяхъ, какъ въ языкѣ арійцевъ корень da сдѣлался именемъ для давать, sta для стоять, reg для выпрямлять, дѣлать прямымъ, какъ plu пріобрѣло отношеніе къ водѣ, а luk къ свѣту—этотъ вопросъ никогда не получитъ иного отвѣта, кромѣ указанія на возможности. Вѣроятно, все снова и снова придется видѣть себя вынужденными обращаться къ старому средству выхода: выводить первые обозначающіе звуки изъ тоновъ, производимыхъ самими явленіями и вещами; вѣдь и теперь еще—главнымъ образомъ въ первомъ возрастѣ жизни—услышанный звукъ вызываетъ подражаніе языкомъ, какъ бы отвѣтъ на окрикъ. При этомъ человѣческія дѣятельности и звуки, которые онѣ производятъ или которыми со-

провождали ихъ дѣйствовавшіе, особенно дѣйствовавшіе сообща, могли, какъ это недавно было отмѣчено, дать первый поводъ къ возникновенію корневыхъ словъ. Если подаваніе сопровождалось первоначально рефлективнымъ окликомъ da, какъ это можно еще наблюдать у дѣтей, то становится понятнымъ, какъ этотъ звукъ могъ сдѣлаться правильно употребляемымъ и понимаемымъ звукомъ всякій разъ, какъ заявляло себя побужденіе вызвать въ другомъ представленіе подаванія и даванія; причемъ само собой уже понятно, что для болѣе точной интерпретаціи подразумѣваемаго приходили въ широкомъ объемѣ на помощь тѣлодвиженія и жесты. Такъ и въ plu, лежащемъ въ основаніи также и нѣмецкаго слова fliessen, Fluss, намъ повидимому еще слышится звукъ, издаваемый водой, когда въ нее бросаютъ камень или когда она быстро движется. Исходя изъ подобнаго рода первыхъ образованій, корнеобразованіе могло потомъ распространиться и на не производящія сами по себѣ звуковъ явленія, причемъ извѣстная чувствовательная однородность впечатлѣнія могла способствовать произведенію звуковой комбинаціи: слово blitzen (сверкать) имѣетъ вѣдь для насъ и ономатопоэтическое значеніе; его невозможно было бы замѣстить словомъ krachen (трещать); такъ и на мѣсто Licht (свѣтъ) не можетъ вступить Dunkel (темнота), на мѣсто Liebe (любовь) и Lust (удовольствіе) не могутъ вступить Grimm (злость) и Gram (скорбь), не оскорбляя нашего ономатопоэтическаго чувства. А изъ такихъ первичныхъ корней, при помощи дифференцирующаго выговора, слѣдовавшаго за дифференцированіемъ первоначально очень неопредѣленнаго значенія, могли потомъ возникнуть вторичные корни; изъ корня mar или mir, который, передавая, быть-можетъ, звукъ трущихся другъ о друга дѣлъ, значилъ тереть, растирать, могъ произойти ma (отъ котораго въ европейскихъ языкахъ имѣетъ свое имя мельница) и marj—оттирать, чистить, и такимъ образомъ изъ одного первичнаго корня могла возникнуть безконечная масса производствъ *).

Какъ бы то ни было, здѣсь всегда вѣдь будетъ свободное поле для догадокъ и предположеній, что въ концѣ концовъ и не такое ужъ большое несчастіе; еслибы мы все совершенно точно знали, кто тогда захотѣлъ бы уже быть языковѣдомъ?...

---

*) M. Müller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, нѣм. перев. Böttger'a, 2 изд., II, 346 и сл.

Во всякомъ случаѣ можно будетъ сказать слѣдующее: мы видимъ, какъ даже первые зачатки языка могли возникнуть безъ планомѣрнаго изобрѣтенія и составленія, какъ бы путемъ извѣстнаго рода generatio aequivoca. Намѣренное изобрѣтеніе принимало при этомъ лишь очень ничтожное участіе. Такимъ же образомъ происходило и дальнѣйшее образованіе; по мѣрѣ того, какъ развивался міръ представленій и относительно отдѣлялся отъ воли, въ той же самой мѣрѣ росло вмѣстѣ съ нимъ — не путемъ сознательной и преднамѣренной дѣятельности—его звуковое явленіе, языкъ. Лишь на высокой ступени духовнаго развитія возникаетъ размышленіе объ языкѣ; а съ этимъ послѣднимъ начинается склонность къ произвольному вмѣшательству въ развитіе,—впрочемъ, больше въ смыслѣ сохраненія, чѣмъ прогресса; грамматика консервативна, она выступаетъ противъ естественной наклонности къ варіированію.

Точно такой же образовательный законъ, съ которымъ мы встрѣчаемся въ развитіи языка, господствуетъ и надъ всей духовно-исторической жизнью; всѣ ея образованія возникаютъ путемъ извѣстнаго рода самопроизвольнаго роста, а не посредствомъ планомѣрнаго изобрѣтенія.

Возьмемъ практическую область, развитіе *нравовъ, права* и *государства*. Нравственные законы не изобрѣтены моралистами, точно также какъ логическіе законы не выдуманы и не предписаны логиками, грамматическіе—грамматиками. Нравы суть всеобщія формы дѣйствія, имѣющія свою первичную форму въ стереотипныхъ реакціяхъ животныхъ инстинктовъ; въ то время какъ они достигаютъ въ человѣкѣ сознанія, возникаетъ совѣсть, которая развивается затѣмъ вмѣстѣ съ самой духовной жизнью. Философія морали развиваетъ, объясняетъ и обосновываетъ нравственные законы, но она не изобрѣтаетъ ихъ. Не иначе обстоитъ дѣло и съ правомъ: оно не изобрѣтеніе юристовъ или законодателей, а выростаетъ вмѣстѣ съ совокупно-общей жизнью народа, какъ внѣшняя форма его общежитія. Составляя первоначально часть обычая, оно выдѣляется на извѣстной ступени развитія изъ суммы общеобязательныхъ формъ жизни и дѣятельности и установляется какъ собственно область общественнаго принужденія. Начиная отсюда, оно становится конечно предметомъ сознательной обработки; рядомъ съ неписаннымъ правомъ возникаетъ писанное право, и наконецъ въ большихъ общихъ сопоставленіяхъ или ко-

дификацiяхъ право кажется чѣмъ-то дѣланнымъ. Кто разсматриваетъ дѣло исторически, тотъ все же видитъ, что дѣланiе и здѣсь касается не субстанцiи права, не установленiя его въ цѣломъ; дѣло всегда въ сущности идетъ лишь о систематизированныхъ инкорпорацiяхъ существующаго и традицiоннаго, съ небольшими иногда приспособленiями его къ измѣняющимся жизненнымъ условiямъ народа. Къ правовымъ учрежденiямъ приложимо то же, что говорится объ учрежденiяхъ государственныхъ (которыя являются впрочемъ лишь одной частью правоваго строя), именно, что они не дѣлаются, а выростаютъ. То же самое относится и къ государству вообще; оно не есть,—какъ смотрѣлъ на дѣло рацiонализмъ прошлаго столѣтiя,—выдуманное для опредѣленныхъ цѣлей учрежденiе, введенное въ одинъ прекрасный день голосованiемъ и постановленiемъ, но есть выросшая форма жизни народа, первичную форму которой можно видѣть въ той формѣ человѣческой группировки, которая соотвѣтствуетъ животному стаду. И здѣсь намъ виденъ по крайней мѣрѣ послѣднiй обрывокъ процесса развитiя въ достаточной степени, чтобы познать, какъ мало существующая форма нашего государства въ общемъ представляется результатомъ планомѣрнаго изобрѣтенiя. Разсудокъ и соображенiе всюду дѣйствовали при преобразованiи, но лишь въ томъ смыслѣ, что они во всякое время искали приспособленiя существующаго къ новымъ потребностямъ и воззрѣнiямъ. Да въ концѣ концовъ даже и при этомъ темные инстинкты играли часто бóльшую роль, чѣмъ размышляющiй разсудокъ.

Да даже въ теоретической области, въ собственной области разума, гдѣ намѣренiе и изобрѣтенiе должны были бы играть, повидимому, наибольшую роль, дѣло находится почти въ томъ же положенiи; даже и *науки* не изобрѣтены и выполнены по плану, а возникли путемъ роста. Ихъ первичной зародышевой формой является миѳологическая космогонiя, первый грубый очеркъ единаго цѣлаго мiропредставленiя. Изъ нея развивается философiя, а философiя въ медленномъ ростѣ производитъ затѣмъ изъ себя отдѣльныя науки, какъ члены. Все это единое развитiе не выдумано и не предначертано человѣческимъ разсудкомъ, подобно тому, какъ архитекторъ предначертываетъ работу, выполняемую потомъ тысячью рукъ въ теченiе десятилѣтiй, а этотъ зародышъ познанiя развился съ извѣстнаго рода внутренней необходимостью. Конечно,— не внѣ разсудка, а въ разсудкѣ отдѣльныхъ индивидуумовъ, но

такъ, что ни одинъ изъ этихъ послѣднихъ не обозрѣвалъ всего цѣлаго и пути развитія. Отдѣльный изслѣдователь или мыслитель работаетъ какъ бы въ потемкахъ: онъ не видитъ того, какъ его работа включается въ общее развитіе, по крайней мѣрѣ по направленію впередъ; въ новыхъ головахъ она можетъ дать поводъ къ новымъ задачамъ, къ новымъ мыслямъ, но онъ самъ не знаетъ, какого рода будутъ эти послѣднія. Въ исторіи человѣческаго мышленія является самымъ обыкновеннымъ повседневнымъ фактомъ, что какая-нибудь мысль возбуждаетъ въ другихъ головахъ совершенно другія мысли, чѣмъ тѣ, которыя имѣлъ въ виду ихъ творецъ. То, что можетъ сдѣлать отдѣльное лице, состоитъ въ томъ, чтобъ усвоить, какъ только возможно, существующія уже мысли и сдѣлать ихъ для себя плодотворными въ пониманіи дѣйствительности; воспользуются ли его работой послѣдователи и какъ воспользуются, это остается для него темнымъ. При этомъ, можетъ-быть, можно даже сказать: чѣмъ меньше онъ думаетъ о другихъ, о своихъ современникахъ, о будущемъ, чѣмъ больше онъ имѣетъ въ виду одно только дѣло, тѣмъ плодотворнѣе будетъ его работа. Можно сказать еще и слѣдующее: чѣмъ крупнѣе и плодотворнѣе мысли, тѣмъ менѣе онѣ являются на свѣтъ какъ планомѣрныя изобрѣтенія; Ньютонъ не предпринималъ изобрѣсти законъ тяготѣнія, или Дарвинъ—теорію развитія, или Шопенгауэръ—волюнтаристическую психологію и метафизику. Великія мысли возникаютъ путемъ извѣстнаго рода духовнаго зачатія, а не ремесленническаго выдумыванія. Когда настанетъ ихъ время, онѣ приходятъ какъ бы сами собой. Испытаніе же ихъ и развитіе происходятъ потомъ, конечно, путемъ планомѣрной работы. Здѣсь бываетъ то же самое, какъ при какомъ-нибудь произведеніи искусства или поэзіи: это послѣднее тоже не приготовляется по плану, а вырастаетъ извнутри, путемъ развитія зародыша. Жалкія дѣланныя произведенія приготовляются по плану; только тутъ бываетъ общее намѣреніе сдѣлать нѣчто; тогда-то и начинаются поиски за содержаніемъ и формой. Такъ возникаютъ подражанія, вырастающія, какъ грибы изъ земли, всякій разъ, какъ какое-нибудь произведеніе возбуждаетъ всеобщее вниманіе и становится модой,—фабрикаты, а не произведенія искусства. Такъ возникаютъ фабрикаты и въ наукѣ, выставочныя работы диссертаціонныхъ фабрикъ, ломовыя произведенія комментаторовъ, резюмирующія и округляющія учебныя

построенія регистраторовъ науки; и они также начинаютъ съ общаго намѣренія сдѣлать что-нибудь такое, что создастъ выгодную извѣстность автору; тогда-то начинается погоня за свободнымъ матеріаломъ и, когда онъ счастливо найденъ, начинается планомѣрная обработка по схемѣ. Напротивъ того, великія мысли, открывающія знанію новые пути, не дѣлаются и не изобрѣтаются, а исходятъ какъ бы по наитію.

И подобно тому, какъ высшая дѣятельность разума не имѣетъ формы планомѣрнаго и преднамѣреннаго дѣланія, такъ и самъ разумъ въ своемъ происхожденіи не есть результатъ планомѣрной работы. Разсудокъ не сдѣланъ, а выросъ. Дѣло происходило не такъ, что кто-нибудь между лишенными еще разсудка людьми, познавая полезность вещи, выдумалъ выведеніе и заключеніе, понятія и сужденія, а все это произошло въ постепенномъ ростѣ, какъ духовный естественный продуктъ. Первичную форму разсудка можно видѣть въ инстинктѣ, этой поразительной способности предвоспринимать еще не существующее какъ существующее и вводить его въ дѣйствіе какъ мотивъ. Между тѣмъ какъ связи стереотипныхъ реакцій ослабляются, и между отдѣльными членами ряда начинаетъ пробѣгать подвижное размышленіе, изъ инстинкта возникаетъ мало-по малу разсудокъ. Конечный результатъ представляется какъ цѣль, дѣятельность — какъ средство; съ этимъ мы имѣемъ въ самой примитивной формѣ познаніе причины и дѣйствія.

Такимъ образомъ для всѣхъ сторонъ духовно-исторической жизни имѣетъ силу слѣдующее: необходимое и цѣлесообразное образуется не прозрѣвающимъ разумомъ по намѣреніямъ и планамъ, а возникаетъ мало-по малу, подобно формамъ органической жизни, путемъ самопроизвольнаго роста. И что справедливо объ отдѣльныхъ органахъ и произведеніяхъ, то справедливо и о самой сущности исторической жизни. Народъ переживаетъ единую жизнь; всякое историческое изображеніе, знаетъ оно само объ этомъ или нѣтъ,—представляетъ ее какъ единство; расчленяя ходъ исторіи на періоды, оно привноситъ въ него мысль объ органическомъ единствѣ. Во всѣ времена напрашивалось сравненіе народной жизни съ жизнью индивидуальной: большія ступени, дѣтство, юношество, зрѣлый возрастъ, старчество повторяются здѣсь; оборачивая дѣло, можно сказать также, что основной законъ развитія народной жизни повторяется въ жизни

индивидуальной. Народъ же не выдумываетъ себѣ своей жизни, чтобы потомъ выполнить ее по плану, а выростаетъ мало-по малу, безсознательно для самого себя; лишь оглядывающійся назадъ историкъ видитъ въ жизни его единство и гармонію. То же происходитъ и въ индивидуальной жизни. Человѣкъ не выдумываетъ хода своей жизни. Конечно, въ юношескомъ возрастѣ думается, будто нужно поставить себѣ цѣль, выработать планъ и тогда можно будетъ по этому послѣднему преобразовать жизнь и воздѣйствовать на міръ. Юность раціоналистична въ своемъ воззрѣніи, она вѣритъ въ мысли и ихъ силу преобразовывать дѣйствительность; всѣ революціи исходили отъ юношей. Въ старости же и мышленіе дѣлается историческимъ: человѣкъ видитъ, какъ мало онъ самъ дѣлалъ свою собственную жизнь, какъ послѣдняя формировалась подъ вліяніемъ окружающей среды, судьбы и какихъ-нибудь сначала незначительныхъ, повидимому, случайностей. Прежде всего все значительнѣе и значительнѣе выступаетъ на видъ исторически наслѣдованное содержаніе жизни. Юноша думаетъ, что съ него лишь начинается міръ и что онъ долженъ возродить его изъ своей собственной головы; чѣмъ дольше живешь, тѣмъ больше замѣчаешь, какъ ничтожно разстояніе, пройденное отъ той исходной точки, къ которой юноша бодро и съ большими планами повернулся когда-то спиной.

А теперь итогъ: намѣренное дѣланіе, приготовленіе по планамъ играетъ и въ духовно-исторической жизни вовсе не очень большую роль. Тотъ же законъ образованія оказывается господствующимъ какъ въ тѣлесномъ мірѣ, такъ и въ духовномъ; не съ помощью предмыслящаго разсудка, а путемъ самопроизвольнаго развитія изъ зародышевыхъ зачатковъ происходятъ органическія образованія—какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи. Основная категорія дѣйствительности есть ростъ, а не дѣланіе; даже произведенія человѣческаго духа обнаруживаютъ въ общемъ форму непреднамѣреннаго происхожденія; дѣланіе по намѣреніямъ составляетъ лишь небольшую второстепенную форму происхожденія.

6. Недостаточность атомистической метафизики. Понятіе взаимодѣйствія.

Оглянемся на точку отправленія этихъ разсужденій. Три формы понятія о мірѣ, три космологическія гипотезы представились

намъ мыслимыми: антропоморфическій теизмъ, атомизмъ и пантеизмъ.

Изложенное въ предыдущихъ отдѣлахъ имѣло въ виду показать, что первая гипотеза не только не есть доказанная теорія, но вообще не обладаетъ формой научной теоріи. Пониманіе естественной и исторической дѣйствительности, находившее свое завершеніе въ предположеніи разума-строителя, планомѣрно составившаго все цѣлое по понятному намъ намѣренію, вытѣснено на всѣхъ пунктахъ болѣе позднимъ пониманіемъ, эволюціонно-историческимъ. И было бы простымъ самообманомъ, еслибы вздумали допустить, что это воззрѣніе, лишившись своихъ посылокъ, можетъ все-таки удержаться. Но что, какъ нѣкоторые думаютъ, исчезнетъ въ свою очередь и эволюціонно-историческое воззрѣніе, какъ преходящая мода, это мало вѣроятно; оно можетъ претерпѣть еще нѣкоторыя измѣненія, но до тѣхъ поръ, пока перевѣсъ останется за научными интересами, антропоморфическій теизмъ не оттягаетъ у него уже никакой области.

Теперь поднимается вопросъ: которое изъ остающихся двухъ представленій заслуживаетъ предпочтенія? Что болѣе отвѣчаетъ фактамъ, атомизмъ или пантеистическій монизмъ?

Въ обширныхъ сферахъ господствуетъ въ настоящее время взглядъ, будто матеріалистическій атомизмъ есть міровоззрѣніе, къ которому принуждаетъ насъ наука, будто Дарвиномъ устранена единственная связывавшаяся съ нимъ до сихъ поръ трудность; что построенію міра изъ атомовъ теперь не противостоитъ будто бы никакого существеннаго препятствія. Среди приверженцевъ и противниковъ Дарвина распространено мнѣніе, будто бы предположеніемъ или послѣднимъ выводомъ его взгляда являются ненужность божества или какого-нибудь начала единства и объяснимость дѣйствительности изъ естественно-закономѣрнаго взаимодѣйствія частей.

Я считаю это заблужденіемъ: ученіе о развитіи не предполагаетъ собою атомистической метафизики и не благопріятствуетъ ей. Оно вообще вовсе не имѣетъ такого тѣснаго отношенія къ метафизикѣ, какъ это обыкновенно предполагается; оно, какъ и всякое объясненіе отдѣльныхъ фактовъ, одинаково примиримо какъ съ идеалистически-пантеистической метафизикой, такъ и съ матеріалистически-атомистической. Рѣшеніе между этими двумя

формами міровоззрѣнія зависитъ отъ болѣе общихъ соображеній. А эти послѣднія, какъ кажется мнѣ, не даютъ повода къ тому, чтобъ искать рѣшенія міровой загадки въ атомахъ; напротивъ, со всѣхъ сторонъ я вижу указанія скорѣе на другое воззрѣніе. Я намѣчу тѣ соображенія, которыя имѣютъ для меня рѣшающее значеніе, не требуя признанія за ними силы принуждающихъ доказательствъ. Вообще пора бы миновать тому времени, когда думали, будто путемъ логическихъ демонстрацій можно вывести необходимость того или другого понятія міра. Доказательства въ пользу послѣднихъ воззрѣній на вещи сводятся въ сущности къ тому, чтобы показать, какъ факты приводятъ къ такому-то завершенію нашихъ попытокъ построенія ихъ, или какъ они такъ сказать сами сходятся въ направленіи этихъ воззрѣній.

Я предполагаю въ настоящемъ случаѣ результатъ нашего онтологическаго разсужденія. Послѣднее привело насъ къ убѣжденію, что матеріалистическое воззрѣніе недостаточно для пониманія дѣйствительности, что, наоборотъ, надо допустить, что физическому всюду соотвѣтствуетъ или сопровождаетъ его психическое. Сначала станемъ однако на точку зрѣнія физическаго созерцанія.

Напомню прежде всего, что атомы не суть данные факты или объекты; они не служатъ предметомъ дѣйствительнаго или хотя бы лишь возможнаго наблюденія. Даны тѣла или скорѣе — данъ единый тѣлесный міръ; этотъ послѣдній разлагается мышленіемъ сначала на отдѣльныя вещи или тѣла, представляющіяся единообразно движущимися или покоющимися. Тѣла въ свою очередь распадаются на части; кусокъ мѣлу разламывается на кусочки, растирается въ пыль, не достигая предѣла дѣлимости; качество частей остается при этомъ одинаковымъ съ качествомъ цѣлаго. Но затѣмъ тотъ же самый мѣлъ разлагается и на неоднородныя части, на химическіе элементы, известь и углекислоту, а эта разлагается опять на углеродъ и кислородъ. Къ атому же, какъ предмету, который могъ бы быть показанъ эмпирически, нельзя подойти однако и этимъ путемъ. Понятіе атома образовано исключительно въ качествѣ вспомогательнаго понятія для построенія физическихъ и химическихъ фактовъ; оно обозначаетъ собою тотъ послѣдній пунктъ, котораго достигло до сихъ поръ анализирующее созерцаніе химика.

Метафизическій атомизмъ оборачиваетъ теперь дѣло; онъ утверждаетъ: конечный пунктъ анализа есть конецъ вещей, или ско-

рѣе первое и абсолютное начало дѣйствительности; міръ составленъ изъ атомовъ, изъ абсолютно неразрушимыхъ и абсолютно самостоятельныхъ небольшихъ тѣлецъ.

Это не болѣе справедливо, какъ еслибы кто-нибудь сталъ думать, будто буквы представляютъ собою первые абсолютно-самостоятельные элементы, изъ которыхъ составлена рѣчь. Можетъ быть, въ головѣ мальчика, только что начавшаго изучать латинскую грамматику, дѣло представляется именно такимъ образомъ: латинскій языкъ, какъ и всякій другой, состоитъ изъ словъ, слова изъ слоговъ, слоги изъ буквъ, а эти представляютъ слѣдовательно дѣйствительныя послѣднія составныя части, какъ бы атомы, изъ которыхъ составленъ языкъ. Здѣсь стоитъ только подумать, чтобы познать ложь этого представленія. На самомъ дѣлѣ существуетъ конечно одна лишь живая рѣчь; слова, слоги, буквы суть абстракціи, которыя какъ таковыя не встрѣчаются въ дѣйствительности. Грамматикъ раздѣляетъ рѣчь на отдѣльныя слова и звуки; описаніе не можетъ дать сразу всего цѣлаго, оно поэтому разлагаетъ его и потомъ изъ частей постепенно производитъ все цѣлое. Въ дѣйствительности же это происходитъ конечно не такъ: языкъ начался не съ того, что сначала говорили отдѣльные звуки или буквы a, b, c, потомъ соединили ихъ въ слоги и слова и, наконецъ, слова связали другъ съ другомъ въ предложенія. Напротивъ, языкъ всегда существовалъ въ дѣйствительности только въ связи живой рѣчи; лишь въ грамматическомъ разсмотрѣніи буквы и слова являются чѣмъ-то существующимъ по себѣ; въ большинствѣ же случаевъ буквъ нельзя даже выговорить отдѣльно. Совершенно то же самое относится и къ душевной жизни. Вѣдь и здѣсь встрѣчается мнѣніе, будто послѣдняя есть нѣчто сложенное изъ представленій, ощущеній, чувствъ, какъ самостоятельныхъ элементовъ. И здѣсь такое представленіе нелѣпо; въ дѣйствительности существуетъ лишь единое цѣлое, которое только психологіей ради разсмотрѣнія разлагается на отдѣльныя стороны и элементы. Можно даже пойти еще далѣе и сказать: дана, какъ нѣчто самостоятельное, не единичная душа, а дана совокупно-общая жизнь и уже въ ней отдѣльная жизнь, какъ часть или членъ. Въ созерцаніи ее можно изолировать, но ее нельзя встрѣтить въ дѣйствительности какъ первоначально самостоятельный элементъ, чтобы затѣмъ изъ соединенія многихъ такихъ элементовъ составить одно цѣлое. Такъ думалъ старый

раціонализмъ: народъ есть сложеніе индивидуумовъ. Аристотель правъ однако и здѣсь: цѣлое существуетъ прежде частей, части существуютъ посредствомъ цѣлаго.

Какъ разъ то же самое относится и къ физическому міру: атомъ есть нѣчто отвлеченное, подобно буквѣ; какъ и эта послѣдняя, онъ не встрѣчается въ дѣйствительности одинъ и изолированно; онъ также не есть существующій самъ по себѣ или способный къ существованію объектъ, какъ и нѣмая согласная. Попытайтесь однако представить его себѣ какъ таковой. Какой онъ будетъ имѣть видъ? Протяженъ онъ, какъ тѣло? Если отвѣтить на этотъ вопросъ вмѣстѣ съ древнимъ атомизмомъ утвердительно, то тотчасъ же вытекаетъ слѣдствіе, что онъ дѣлимъ. То, что протяженно, имѣетъ части, находящіяся внѣ другъ друга; такъ это лежитъ въ самомъ понятіи, независимо отъ того, можемъ ли мы произвести дѣленіе или нѣтъ. Но въ такомъ случаѣ метафизически онъ и не есть послѣднее единое существо, а является сложеннымъ, совершенно въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и тѣло.—Если отнять у атома протяженность и приравнять его къ точкѣ, какъ это дѣлаетъ и можетъ дѣлать для своихъ цѣлей физика, то для матеріалистическаго метафизика, желающаго сдѣлать атомъ абсолютнымъ міровымъ началомъ, поднимается стѣснительный вопросъ: въ чемъ же состоитъ его сущность? Что такое существующая точка? Если сказать: система силъ, то этимъ, оставляя въ сторонѣ другія трудности, у него отнимается самостоятельность. Сила дѣйствительна лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ; дѣйствованіе же предполагаетъ собой нѣчто другое, на что дѣйствуется. Безъ этого другого атомъ-сила не можетъ поэтому ни существовать, ни быть понимаемымъ. И изъ чего состоитъ пустое пространство между атомами? Если попытаться дать себѣ на эти вопросы какой-нибудь отвѣтъ, то, можетъ быть, окажется, что Кантовское средство выхода, гипотеза непрерывности (по которой пространство наполнено непрерывно, хотя и съ различной интенсивностью) пригодна по крайней мѣрѣ хоть для того, чтобы покончить съ цѣлымъ рядомъ очень докучливыхъ вопросовъ. Во всякомъ случаѣ однако придется вынести убѣжденіе, что какъ бы просто ни смотрѣло дѣло въ началѣ, съ атомами вовсе не такъ легко справиться. Они весьма полезны какъ вспомогательныя средства при построеніи въ физикѣ и химіи, и эти послѣднія могутъ опредѣлять себѣ это понятіе такъ,

какъ пригодно для ихъ цѣлей. Но говорить объ атомахъ, какъ о данныхъ послѣднихъ самостоятельныхъ элементахъ дѣйствительности, можетъ только тотъ, кто, не размысливши о дѣлѣ, поддается подкупающей наглядное представленіе аналогіи: подобно тому, какъ стѣна состоитъ изъ кирпичей, такъ кирпичъ состоитъ въ свою очередь изъ болѣе мелкихъ кирпичей и т. д. до тѣхъ поръ, пока дѣло не доходитъ, наконецъ, до послѣднихъ кирпичей, которые такъ малы, что о природѣ ихъ уже и не стоитъ ломать себѣ голову.

Я напомню здѣсь о воззрѣніи, обычномъ для метафизики *Лотце*: дѣйствительность принадлежитъ единичному лишь въ совокупности вещей, на которую оно дѣйствуетъ и дѣйствіе которой оно испытываетъ. Обыкновенное представленіе думаетъ, будто единичная вещь можетъ быть поставляема сама по себѣ, независимо отъ ея дѣйствій. Это—заблужденіе: вещь, которая не дѣйствуетъ,—не существуетъ; она имѣетъ свою дѣйствительность только какъ членъ цѣлаго; дѣйствительность для нея значитъ-стоять въ отношеніяхъ дѣйствія и страданія.

Второе воззрѣніе, приводящее къ той же цѣли, исходитъ изъ понятія самихъ *дѣйствія* и *страданія*. Обыкновенный человѣческій разсудокъ ежедневно употребляетъ эти понятія, не находя въ нихъ особенныхъ трудностей. Онъ представляетъ себѣ дѣло приблизительно такъ: для дѣйствія и страданія необходимы двѣ вещи, изъ которыхъ каждая имѣетъ свою дѣйствительность сама по себѣ. Но теперь оказывается, что вещь, несмотря на свою самостоятельность, претерпѣваетъ измѣненіе своего состоянія, не обоснованное въ ней самой; мы говоримъ: она испытываетъ вліяніе, исходящее извнѣ, отъ другихъ вещей. Точно такъ же и она съ своей стороны оказываетъ вліяніе на другую вещь.

Такова издавна судьба философіи:—находить камень преткновенія въ томъ, что всему свѣту просто и ясно, nodum in scirpo quaerere. Такъ и здѣсь она спрашиваетъ: что же это собственно значитъ производить вліяніе? Говорятъ: луна производитъ вліяніе на землю, она притягиваетъ къ себѣ, напримѣръ, воду океана и вызываетъ этимъ явленіе прилива и отлива. Что происходитъ здѣсь? Отдѣляется что-нибудь отъ луны, нисходитъ черезъ пустое пространство на землю, прицѣпляется къ частямъ морской воды и приподнимаетъ ихъ по направленію къ лунѣ? Или изъ луны исходитъ какое-нибудь истеченіе, которое, распростра-

няясь равномѣрно во всѣ стороны, наполняетъ и какъ бы обшариваетъ пространство и тамъ, гдѣ наталкивается на какое-нибудь тѣло, большое или малое, тотчасъ же прицѣпляется къ нему и тянетъ его къ лунѣ или отталкиваетъ? Или мы должны представлять себѣ процессъ воздѣйствія какъ-нибудь иначе? Связана ли луна съ землей, каждая частица одной массы съ каждой частицей другой, какимъ-нибудь невидимымъ канатомъ, или тесьмой, посредствомъ которой одно притягиваетъ къ себѣ другое? И вотъ обо всемъ этомъ физика рѣшительно ничего не знаетъ. То, что она дѣйствительно говоритъ намъ, называя волну прилива дѣйствіемъ притягательной силы луны, состоитъ въ слѣдующемъ: движеніе водяныхъ массъ, называемое нами приливомъ и отливомъ, правильно наступаетъ вмѣстѣ съ опредѣленными измѣненіями положенія луны относительно земли; по формѣ и величинѣ оно отвѣчаетъ движеніямъ паденія на землѣ. Совершенно также положеніе: всѣ частицы массы тяготѣютъ другъ къ другу—говоритъ не что иное, какъ слѣдующее: если когда-нибудь и гдѣ-нибудь двѣ массы стоятъ другъ къ другу въ опредѣленномъ пространственномъ отношеніи, тогда на обѣихъ сторонахъ происходитъ зависящее отъ величины массы и разстоянія стремленіе къ движенію по направленію къ общему центру тяжести. И наконецъ положеніе: A и B находятся во взаимодѣйствіи—значитъ: когда A вступаетъ въ состояніе a, тогда B вступаетъ въ состояніе d, и наоборотъ. *Правильная и самопроизвольная согласованность измѣненій на различныхъ пунктахъ дѣйствительности*—вотъ все, что мы знаемъ о взаимодѣйствіи.

Можетъ быть, физикъ возразитъ: положимъ, что въ избранныхъ выше примѣрахъ дѣло стоитъ именно такъ; явленія тяготѣнія мы можемъ—по крайней мѣрѣ пока—только описать и математически формулировать, но не объяснить; тѣмъ не менѣе можетъ все-таки настать время, когда сдѣлается возможнымъ также и объясненіе явленій изъ причинъ.

Хорошо, допустимъ, что время это настало; допустимъ, что удалось свести непосредственное, повидимому, дѣйствіе на разстояніи въ тяготѣніи хоть на какую-нибудь извѣстную намъ форму дѣйствія вблизи, напримѣръ—на толчокъ и давленіе (взявши сразу послѣднюю цѣль естественно-научнаго объясненія); развѣ узнали бы мы тогда, что происходитъ между участвующими въ дѣйствіи тѣлами, помимо согласующагося движенія? Было ли бы

устранено хотя бы самое дѣйствіе на разстояніи, такъ ненавистное многимъ физикамъ? Движущійся билліардный шаръ наталкивается на другой, находящійся въ покоѣ, и передаетъ ему, какъ мы говоримъ, свое собственное движеніе. Развѣ мы видимъ здѣсь, какъ переходитъ вліяніе, какъ перескакиваетъ движеніе? Можетъ-быть каждый атомъ движущагося шара прикасается къ каждому атому другого и передаетъ ему при этомъ свое движеніе? Но вѣдь шары соприкасаются другъ съ другомъ лишь очень небольшой частью своихъ поверхностей. Или, можетъ-быть, движеніе отдѣляется отъ каждаго атома и, постоянно переходя отъ одного атома на ближайшій смежный, странствуетъ по направленію къ точкѣ соприкосновенія обоихъ шаровъ черезъ тѣло перваго и потомъ точно такимъ же образомъ распространяется по второму, пока наконецъ каждый элементъ движенія не найдетъ опять атома, который онъ и уноситъ затѣмъ далѣе со свойственными ему направленіемъ и быстротой? Я думаю, нѣтъ надобности развивать тѣ чудовищныя замѣшательства, въ которыхъ оказывается такое представленіе.

Упростимъ теперь данный случай еще болѣе: предположимъ вмѣсто обоихъ шаровъ два атома, изъ которыхъ одинъ движется, приводитъ въ движеніе другой, покоющійся, посредствомъ толчка, и затѣмъ останавливается. Видимъ ли мы здѣсь, какъ переходитъ вліяніе съ *A* на *B*? Отдѣлилось ли здѣсь, примѣрно какъ кожа, движеніе съ перваго атома и прицѣпилось ко второму, увлекая его за собой? Но вѣдь движеніе не есть нѣчто тѣлесное, нѣчто субстанціальное, что могло бы отдѣляться и существовать само по себѣ. Что же, слѣдовательно, произошло между обоими атомами? Я думаю, что во всѣхъ отношеніяхъ наиболѣе подходящимъ было бы признаться: мы ничего не знаемъ; единственно, что мы знаемъ, это тотъ фактъ, что въ первый промежутокъ времени происходило движеніе *A*, что оно въ опредѣленный пунктъ времени, въ моментъ соприкосновенія, прекратилось и что одновременно съ этимъ началось равное ему движеніе *B*; наконецъ,—что въ подобномъ случаѣ всегда происходитъ подобное. О дальнѣйшемъ же *какъ* этого процесса мы знаемъ здѣсь такъ же мало, какъ и при передачѣ движенія между двумя сталкивающимися шарами, или при небесныхъ тѣлахъ, притягивающихъ другъ друга и взаимно опредѣляющихъ свои пути. Взаимодѣйствіе есть слово, не имѣющее никакого иного

значенія, кромѣ слѣдующаго: *правильно соотвѣтствующее измѣненіе*. Единственное преимущество, которое имѣетъ за собой механическая передача движенія передъ другими формами взаимодѣйствія, состоитъ въ томъ, что она является самой обычной и самой знакомой намъ формой дѣйствія; мы сами двигаемъ и формируемъ тѣла посредствомъ толчка и давленія. Сама по себѣ она не понятнѣе, въ своей внутренней возможности и необходимости, или въ *какъ* своего процесса, — не яснѣе, чѣмъ всякая другая форма взаимодѣйствія *).

Несообразность того ложнаго представленія о причинномъ отношеніи, по которому причина какъ будто толкаетъ передъ собою и вынуждаетъ дѣйствіе, еще яснѣе въ психическомъ мірѣ. Мы примѣняемъ понятіе причинности и къ явленіямъ внутренней жизни. Я вижу пейзажъ моего роднаго края; онъ вызываетъ въ сознаніи воспоминанія изъ времени юношества; пробуждаются чувства грусти и тоски; возникаетъ желаніе снова увидѣть этотъ міръ и быстро превращается въ рѣшеніе. Весь свѣтъ согласенъ въ томъ, что здѣсь мы имѣемъ причинную связь, — все равно, можемъ ли мы разложить ее на первыя и неразложимыя элементарныя связи или нѣтъ. Вѣрно то, что мы не наблюдаемъ здѣсь ничего подобнаго принужденію и необходимости, съ которыми каждый элементъ погонялъ бы передъ собою слѣдующій и какъ бы вталкивалъ его въ дѣйствительность или сознаніе; напротивъ, одно совершенно самопроизвольно примыкаетъ къ другому. Вѣрно также и то, что мы не въ состояніи познать это отношеніе какъ мысленно необходимое; мы видимъ лишь фактъ: когда въ такомъ-то вотъ сознаніи дано такое-то опредѣленное содержаніе восприятія, тогда къ нему примыкаютъ такія-то опредѣленныя группы представленій и чувствъ. А *какъ* воспріятіе можетъ вызывать представленіе или *какъ* чрезъ представленіе возбуждается чувство, объ этомъ мы рѣшительно ничего не можемъ сказать бо-

*) Что дѣйствующая на разстояніи сила притяженія совершенно такъ же понятна или не понятна, какъ и дѣйствіе посредствомъ толчка и давленія, это показываетъ Zöllner въ статьѣ о дѣйствіи на разстояніи, въ первомъ томѣ Wissenschaftliche Abhandlungen. Онъ ссылается на *Кантовскія* метафизическія начала естествознанія, гдѣ матерія объясняется изъ силъ притяженія и отталкиванія и гдѣ говорится: «первоначальная сила притяженія отнюдь не непонятнѣе, чѣмъ первоначальное отталкиваніе. Лишь чувствамъ она представляется не такъ непосредственно, какъ непроницаемость» (2 Hptst., Lehrsatz 7, Anm.).

лѣе; ничего не узнаютъ объ этомъ и физіологи, сколько бы ни ломали они себѣ голову. Все, что мы знаемъ, это фактъ, что когда наступаетъ одинъ элементъ, наступаетъ также и другой,— или стремится наступить.

Давидъ Юмъ первый развилъ это воззрѣніе о сущности причинности, и это даетъ его «Изслѣдованію о человѣческомъ умѣ» выдающееся положеніе въ исторіи философіи. Въ отношеніи причины и дѣйствія, какъ показываетъ онъ, самый проницательный анализъ не находитъ рѣшительно никакой необходимости: ни необходимости мышленія, такъ чтобы, напримѣръ, изъ понятія причины логически выводилось дѣйствіе,—ни принужденія, посредствомъ котораго дѣйствующій элементъ вынуждалъ бы къ измѣненію элементъ страдающій; между причиной и дѣйствіемъ вообще нельзя показать никакого соединенія, никакого внутренняго сцѣпленія, съ помощью котораго связь ихъ дѣлалась бы для мышленія необходимой. Все, что мы знаемъ, это *правильная совмѣстность явленій во времени*. *Кантъ* держится въ этомъ одного мнѣнія съ Юмомъ: содержаніе выраженія, что между двумя явленіями существуетъ причинное отношеніе, есть только ихъ правильная совмѣстность во времени; онъ не менѣе рѣшительно, чѣмъ Юмъ, отрицаетъ, что мышленіе можетъ вывести дѣйствіе изъ понятія причины, или свести законъ причинности на законъ противорѣчія.

Впрочемъ, мысль эта не чужда и болѣе старому, метафизическому направленію въ новой философіи. Прежде всего *Лейбницъ*, замѣняя взаимодѣйствіе между элементами дѣйствительности *предустановленной гармоніей*, имѣетъ въ виду собственно ту же самую мысль. Переходъ вліяній изъ одной вещи въ сущность другой является и для него нелѣпымъ представленіемъ; монады не протяженныя существа съ окнами и дверьми, въ которыя бы могли входить «вліянія». То, что дѣйствительно происходитъ, есть concomitance, сопровождающее соотвѣтствующее измѣненіе: если на какомъ-нибудь одномъ пунктѣ дѣйствительности происходитъ измѣненіе, то соотвѣтствующія измѣненія происходятъ и на другихъ пунктахъ. Это представленіе было подготовлено окказіонализмомъ; онъ не могъ найти «внутренней связи» прежде всего въ одномъ пунктѣ, именно въ отношеніи тѣла и души. Лейбницъ, идя по стопамъ Спинозы, обобщаетъ это воззрѣніе; онъ отвергаетъ influxus physicus не только здѣсь, но и вездѣ:

всѣ вещи самопроизвольно согласуются въ своихъ измѣненіяхъ. Иначе говоря, связь, существующая между причиной и дѣйствіемъ, есть не случайная и частная связь, а всеобщая и существенная, соединяющая всѣ элементы дѣйствительности; эти послѣдніе вовсе не чужды и не внѣшни по отношенію другъ къ другу, а суть члены одного существа: Богъ есть та связь, которая соединяетъ по существу всѣ вещи; Онъ есть то существо, въ которомъ всѣ онѣ суть единое.

Въ наше время вновь принялъ эти мысли *Лотце*, который и сдѣлалъ ихъ точкой отправленія своей метафизики *). Вмѣстѣ съ Юмомъ (хотя онъ не ищетъ себѣ опоры въ его эмпиризмѣ) онъ настаиваетъ на случайности для нашего мышленія всякаго причиннаго отношенія, на невозможности показать связь между причиной и дѣйствіемъ. Вмѣстѣ съ Лейбницемъ, котораго онъ цѣнитъ и охотно признаетъ за своего руководителя, онъ выводитъ изъ этого воззрѣнія тѣ же самыя далеко простирающіяся слѣдствія. Онъ находитъ, что при предположеніи атомизма фактъ взаимодѣйствія просто непонятенъ и недоступенъ построенію. Еслибы дѣйствительность въ самомъ дѣлѣ состояла, какъ предполагаетъ эта теорія, изъ множественности абсолютно самостоятельныхъ субстанцій, то фактъ согласованія ея измѣненій былъ бы просто непонятенъ. Еслибы каждый атомъ, каждый элементъ дѣйствительности былъ вещью самой по себѣ, по своимъ бытію и сущности вполнѣ независимою, то какъ могло бы въ такомъ случаѣ происходить то, что въ своей дѣятельности онъ сообразуется съ другими? Тогда должно было бы ожидать, что каждый пойдетъ своей собственною дорогой, не заботясь объ остальныхъ.

Или можетъ-быть его принуждаютъ къ этому естественные законы? Но вѣдь эти послѣдніе суть не внѣ или поверхъ вещей, а въ нихъ; они представляютъ собою лишь выраженіе фактическаго образа дѣйствія послѣднихъ. Ихъ въ самомъ дѣлѣ рѣшительно ничто не принуждаетъ быть и дѣйствовать иначе, чѣмъ это лежитъ въ ихъ собственной природѣ. Не сила притяженія земли и не законъ тяготѣнія удерживаютъ луну въ ея пути вокругъ земли, но на самомъ дѣлѣ, такъ сказать, ея собственная добрая воля; еслибъ она покинула какъ-нибудь этотъ путь и на-

*) Mikrokosmos I, 412 и сл.; III, 481.—System der Metaphysik, 134 и сл.

правилась по тангенціальному направленію, то со стороны земли и закона тяготѣнія ей не было бы за это ничего. Если она удерживаетъ путь по кривой линіи съ постояннымъ отклоненіемъ отъ прямого направленія къ землѣ, то она слѣдуетъ въ этомъ исключительно своей собственной природѣ или склонности. То же самое сохраняетъ свою силу всюду; естественные законы не принуждаютъ вещей, а служатъ выраженіемъ ихъ самопроизвольнаго образа дѣйствія. Они не объясняютъ, *почему* вещи дѣйствуютъ такимъ-то образомъ, а только высказываютъ въ общей формулѣ, *какъ* онѣ дѣйствуютъ. Они — не разрѣшеніе загадки, а сами—загадка.

Въ самомъ дѣлѣ, атомизмъ долженъ былъ бы, вмѣстѣ съ Лотце, задать себѣ когда-нибудь вопросъ: откуда однако является такое однообразіе въ образѣ дѣйствія многихъ субстанцій, что послѣдній можетъ быть сведенъ въ общія формулы? Почему каждая изъ нихъ не поступаетъ иначе, разъ она имѣетъ независимыя отъ остальныхъ бытіе и сущность? Это однообразіе могло бы навести его на другое представленіе. Еслибы въ какой-нибудь горной долинѣ было найдено большое количество каменныхъ обломковъ, которые всѣ обнаруживали бы совершенно одинаковыя качества, то мы предположили бы, что это—обломки одного бывшаго когда-то цѣлаго. Развѣ въ нашемъ случаѣ не должно имѣть силу нѣчто подобное же? Не должны ли части міра, кажущіяся самостоятельными, быть тоже, правда—не обломками бывшаго когда-то цѣлаго, а живыми членами сущаго единаго существа?

Лотце дѣлаетъ этотъ выводъ. Взаимодѣйствіе и естественная закономѣрность указываютъ на то, что элементы мірового процесса не такъ между собою чужды и далеки одинъ другому, какъ это предполагаетъ атомизмъ. Всеобщее сообразованіе всѣхъ ихъ со всѣми становится понятнымъ въ сущности лишь въ томъ случаѣ, если мы допустимъ, что всѣ они — члены единаго существа, одной субстанціи. Въ органическомъ тѣлѣ нѣтъ изолированныхъ измѣненій, каждое измѣненіе на какомъ-нибудь одномъ пунктѣ вызываетъ соотвѣтствующія измѣненія всѣхъ остальныхъ частей. Такъ и міръ представляетъ собою единую систему, нигдѣ не допускающую изолированныхъ явленій; каждое явленіе находится въ отношеніи со всѣми остальными, оно является частичнымъ измѣненіемъ, вызваннымъ на данномъ пунктѣ въ видахъ

общаго измѣненія цѣлаго. Если мы вмѣстѣ со Спинозой назовемъ это цѣлое, Все-Единое, Богомъ, то всякое взаимодѣйствіе совершалось бы въ Богѣ: движеніе на каждомъ пунктѣ Его существа сочеталось бы съ движеніемъ на всѣхъ остальныхъ въ единое совокупное движеніе.

Такимъ образомъ фактъ всеобщаго взаимодѣйствія, если пойти по его указаніямъ и додумать понятія до конца, приводитъ къ мысли о единствѣ дѣйствительности: существуетъ только одно единое существо, съ одной единой согласующейся въ самой себѣ дѣятельностью; отдѣльныя вещи составляютъ только моменты его сущности; ихъ дѣятельности, опредѣляемыя взаимодѣйствіемъ, составляютъ въ дѣйствительности вырѣзки изъ единаго самодвиженія субстанціи. Или, говоря Кантовскимъ выраженіемъ: всеобщее взаимодѣйствіе въ mundus sensibilis есть unitas phaenomenon, которой въ mundus intelligibilis соотвѣтствуетъ unitas noumenon.

Теперь, связывая это разсужденіе съ результатомъ нашего онтологическаго разбора (по которому всѣ явленія въ тѣлесномъ мірѣ суть указанія на внутреннія явленія), не можемъ ли мы взглянуть на единство космическихъ движеній чрезъ взаимодѣйствіе какъ на отраженіе внутренняго согласія единой внутренней жизни духовнаго Все-Единаго? Мы имѣли бы тогда воззрѣніе, обозначаемое именемъ *пантеизма;* его можно также назвать *монотеизмомъ* въ строгомъ смыслѣ этого слова: *существуетъ одинъ Богъ; все, что существуетъ, существуетъ черезъ Бога и въ Богѣ.*

Прежде чѣмъ попытаться отвѣтить на этотъ вопросъ, я сдѣлаю сначала нѣсколько замѣчаній объ отношеніи причинности и цѣлесообразности.

7. Причинность и цѣлесообразность.

Выше (стр. 167) было уже замѣчено, что отрицаніе антропоморфическаго теизма и свойственнаго ему объясненія естественнаго хода вещей изъ намѣреній не однозначно съ отрицаніемъ телеологическаго міросозерцанія. Принимаясь здѣсь снова за это разсмотрѣніе, мы прежде всего спросимъ: чѣмъ характеризуется вообще связь элементовъ, какъ телеологическая? Самое слово говоритъ: тѣмъ, что ихъ распредѣленіе или движеніе представляется направленнымъ на цѣль (τέλος). *Цѣлью* же мы считаемъ результатъ распредѣленія или движенія въ томъ случаѣ, если на него была направлена воля, ощущающая его наступленіе съ чувствомъ

удовлетворенія. Къ этому надо прибавить, во-первыхъ, что причинная связь элементовъ здѣсь не исключается, а предполагается: всякая телеологическая связь есть въ то же время и причинная. Во-вторыхъ, что преднамѣренность не включается въ понятіе цѣлесообразности; нѣтъ необходимости, чтобы цѣль существовала прежде въ представленіи и чтобы движеніе совершалось по какому-нибудь готовому плану. Одинъ остроумный естествоиспытатель образовалъ для такого понятія цѣлесообразности безъ намѣренія обозначеніе *цѣлестремительность* (Zielstrebigkeit) *).

Сущность телеологическихъ связей ясно обнаруживается въ явленіяхъ внутренней жизни, и здѣсь находится ихъ собственное мѣсто. И душевныя явленія стоятъ въ причинномъ отношеніи другъ къ другу. Какое-нибудь воспріятіе, представленіе вызываетъ другое представленіе,—его наступленіе является причиной наступленія второго; какое-нибудь возбужденіе чувства, желаніе, опредѣляетъ вниманіе и даетъ ходу представленій какой-нибудь другой оборотъ. Но тотъ же самый ходъ представленій опредѣляется въ то же время и телеологически; процессы ассоціаціи приводятъ къ результату, лежащему въ направленіи воли, къ образованію рядовъ, ощущаемому ею съ удовлетвореніемъ, какъ имѣющее смыслъ и значеніе. При этомъ цѣль эта не существуетъ передъ тѣмъ въ представленіи, по крайней мѣрѣ не существуетъ какъ продуманная вполнѣ и потомъ осуществляющаяся. Архитекторъ чертитъ планъ дома; послѣ того, какъ домъ готовъ на бумагѣ, каменщики и плотники выполняютъ его по данному плану изъ камня и дерева. Самый же планъ не былъ въ свою очередь сдѣланъ опять по какому-нибудь прежде готовому плану; и тѣмъ не менѣе духовная работа архитектора, также какъ и работа плотниковъ, обусловлена, конечно, телеологически. Ораторъ говоритъ рѣчь; на него напали, онъ хочетъ защититься и уничтожить противника: и вотъ въ голову его притекаютъ мысли и аргументы; сравненія и обороты рѣчи, поговорки и цитаты, шпильки по адресу противника и любезности по адресу слушателей навертываются какъ бы сами собой. По связи ассоціаціи каждое предшествующее влечетъ за собою каждое послѣдующее,

*) K. E. v. Baer: Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaften (1876). Во многихъ богатыхъ мыслями статьяхъ Бэръ борется здѣсь противъ „телеофобіи“ новѣйшаго естествознанія и показываетъ неизбѣжность телеологическаго взгляда на органическій міръ.

но изъ тысячи возможныхъ ассоціаціонныхъ связей въ каждый данный моментъ дѣйствительной оказывается та, которая ведетъ къ цѣли. Такимъ образомъ вся связь рѣчи обусловливается въ одно и то же время и причинно, и телеологически; направленіе дается въ концѣ-концовъ волей, и удающійся процессъ ощущается ею съ живымъ чувствомъ удовлетворенія. Не вездѣ ходъ представленій такъ цѣлестремителенъ, какъ здѣсь; существуютъ и неопредѣленныя, безцѣльныя ассоціаціонныя движенія; во снѣ, въ помѣшательствѣ они достигаютъ господства. Но въ здоровой духовной жизни опредѣленіе хода представленій тѣмъ, что необходимо по цѣли, замѣтно всюду.

Въ каждомъ духовномъ цѣломъ мы имѣемъ ту же самую совмѣстность причиннаго и телеологическаго отношеній между элементами. Въ какой-нибудь аргументаціи, въ поэтическомъ произведеніи каждая часть есть нѣчто необходимое для цѣлаго, для развитія идеи; на своемъ мѣстѣ она есть нѣчто ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον; въ то же время она есть нѣчто причиненное ассоціаціонною связью. Причинная обусловленность и внутренняя, эстетическая, логическая необходимость идутъ рука объ руку. Если мы пробѣжимъ рядъ съ начала, то увидимъ, какъ каждый элементъ приводитъ за собой каждый послѣдующій. Если же мы пробѣжимъ его въ обратной послѣдовательности, съ конца, то увидимъ, какъ исходъ господствуетъ надъ всѣмъ предшествующимъ, вплоть до самаго начала: предметъ доказательства господствуетъ надъ ходомъ всей аргументаціи, исходъ драмы дѣйствуетъ уже на экспозицію. Такимъ образомъ послѣднее есть въ то же время и первое,—то, съ чего начинается движеніе; τέλος есть, говоря вмѣстѣ съ Аристотелемъ, въ то же время и ὅθεν ἡ κίνησις; привлекаемое имъ, все простирается по направленію къ нему. Движеніе въ духовной жизни происходитъ не при помощи толчка сзади, а путемъ самопроизвольнаго стремленія къ цѣли; цѣлью же служитъ не внѣшній конецъ, а *осуществленное цѣлое*; завершенное единство поэтическаго произведенія, доказательства, или рѣчи есть *энтелехія Аристотеля*.

То же самое, что относится къ отдѣльнымъ духовнымъ порожденіямъ, относится и къ душевной жизни какъ цѣлому. Здоровая человѣческая жизнь образуетъ замкнутое въ себѣ цѣлое, полное смысла единства; это не рядъ случаевъ, не механическій сбродъ элементовъ сознанія, а связанное внутреннею необходи-

мостью многочленное единство, подобное многоголосному и сложному музыкальному произведенію. Мы конечно не можемъ построить каждый элементъ какъ телеологически необходимый, подобно тому, какъ мы можемъ сдѣлать это въ какомъ-нибудь поэтическомъ произведеніи; тутъ вмѣшивается то, что мы называемъ случаемъ. Но цѣлаго разсматривать иначе мы не можемъ; всякій біографъ смотритъ на жизнь своего героя какъ на связанное внутренней, понятною необходимостью цѣлое; всякому его собственное воспоминаніе представляетъ его прошлое съ этой точки зрѣнія. И въ каждое данное мгновеніе живущій ощущаетъ свою жизнь какъ сообразованіе съ тѣмъ, что лежитъ впереди. Движеніе происходитъ не путемъ подвиганія и подталкиванія сзади, а какъ бы путемъ притяженія къ цѣли. Цѣль же есть осуществленіе идеи. Образъ мужа составляетъ въ душѣ мальчика скрытую побудительную силу, господствующую надъ его развитіемъ. Идея жизненнаго дѣла, которая сама развивается лишь въ жизни и съ жизнью, даетъ направленіе и силу дѣятельности мужчины. Цѣлестремительность является характеромъ всякой здоровой жизни. То же самое относится и къ жизни народа. И она движется, не подталкиваемая давленіемъ или толчкомъ, а какъ бы привлекаемая идеей своего совершеннаго образованія. Не то, чтобы простое, ясное, во всѣхъ однообразно существующее представленіе опредѣляло послѣднее; но въ живой взаимной игрѣ разнообразнѣйшихъ стремленій проявляетъ себя сущность народа; однако во всѣхъ присутствуетъ идея, какъ движущій посредствомъ притяженія моментъ, во всѣхъ какъ-нибудь да присутствуетъ будущее образованіе народа. Всѣ группы, всѣ партіи видятъ въ свѣтлѣющемъ утреннемъ туманѣ будущаго неопредѣленно очерченные, блистающіе образы совершеннаго, и эти образы непреодолимо влекутъ ихъ.

Итакъ, въ духовно-исторической жизни причинность и цѣлесообразность идутъ рядомъ другъ съ другомъ: самопроизвольное схожденіе множественности элементовъ въ одинъ рядъ, въ которомъ каждый членъ полагается внутренней логико-эстетико-этическою необходимостью — вотъ характеръ духовнаго движенія.

Въ этомъ,—замѣчу мимоходомъ,—имѣетъ на своей сторонѣ право противодѣйствіе *детерминистическимъ* теоріямъ. Еслибы сущность причинности состояла въ одной внѣшней необходимо-

сти, исключающей необходимость *внутреннюю*, тогда были бы правы тѣ, которые противятся ея примѣненію къ построенію духовнаго міра. Только они должны были бы въ такомъ случаѣ идти далѣе, чѣмъ они обыкновенно дѣлаютъ это: тогда законъ причинности недѣйствителенъ не только по отношенію къ волѣ, но и по отношенію ко всей душевной жизни. Если же взять понятіе причинности правильно, если понимать подъ нимъ, вмѣстѣ съ Юмомъ и Лейбницемъ, не что иное какъ закономѣрность, т.-е. правильную согласованность измѣненій многихъ элементовъ, тогда очевидно, что въ духовномъ мірѣ она дѣйствительна не менѣе, чѣмъ въ природѣ. Положимъ, здѣсь труднѣе познать правильность или свести ее на элементарные законы, чѣмъ въ природѣ; тѣмъ не менѣе все же очевидно, что она не отсутствуетъ. Какъ здѣсь, такъ и тамъ нѣтъ изолированныхъ или не подчиненныхъ законамъ элементовъ; каждый элементъ состоитъ въ опредѣленномъ отношеніи къ другимъ элементамъ—предшествующимъ, одновременнымъ и послѣдующимъ. Мы почти нигдѣ не можемъ свести эти отношенія къ количественнымъ формуламъ, но ихъ существованіе проявляется всюду; молча всѣми предполагается, что при совершенно одинаковыхъ внутреннихъ и внѣшнихъ обстоятельствахъ всякій разъ происходило бы одно и то же; за одинаковымъ раздраженіемъ наступали бы, какъ реакція, одинаковое представленіе, одинаковыя возбужденіе чувства и стремленіе воли. Но съ правильно понимаемой причинностью вовсе не стоитъ въ противорѣчіи свобода: свобода не есть беззаконность. Въ такой свободѣ внутренней жизни, которая была бы равнозначна съ беззаконностью и безсвязностью элементовъ послѣдней, этика поистинѣ нисколько не заинтересована. Напротивъ, появленіе абсолютно чуждыхъ всякаго отношенія другъ къ другу элементовъ, разъединенныхъ хотѣній, не стоящихъ въ причинной связи съ предшествовавшею жизнью и съ послѣдующимъ временемъ, было бы разстройствомъ воли, даже полнымъ разрушеніемъ душевнаго существа. Если бы не существовало вообще опредѣленія послѣдующаго предшествовавшимъ, тогда не существовало бы конечно ни упражненія, ни опыта, ни дѣйствія принциповъ и рѣшеній, воспитанія и общественнаго порядка. Безъ причинности нѣтъ цѣлесообразности.

Какъ же обстоитъ дѣло съ отношеніемъ причинности и цѣлесообразности въ *физическомъ* мірѣ? Идутъ онѣ и здѣсь ря-

домъ другъ съ другомъ, или въ природѣ нѣтъ вообще и рѣчи о цѣлесообразности, о внутренней необходимости?

Таково именно господствующее воззрѣніе; оно видитъ въ природѣ внѣшнюю необходимость, но не видитъ внутренней. Механическая передача движенія является для него первичной формой дѣятельности природы, о телеологической же необходимости оно, напротивъ, нигдѣ ничего не хочетъ знать; «телеофобія», въ этомъ Ф. Бэръ очевидно правъ,—для него характеристична. Мнѣ кажется, послѣдній правъ и въ томъ, что основаніе для этого онъ видитъ не въ природѣ, а въ страхѣ естествоиспытателей передъ ложною телеологіей. Телеофобія представляетъ собою реакцію противъ старой телеологіи намѣреній, отклонявшей причинное объясненіе и хотѣвшей стать на его мѣсто.

Припомнимъ прежде всего то, что мы приняли въ предыдущемъ отдѣлѣ за дѣйствительное содержаніе причиннаго отношенія въ физическомъ мірѣ: взаимодѣйствіе есть не что иное, какъ соотвѣтствующее измѣненіе; о вліяніяхъ и принужденіяхъ при этомъ нѣтъ вовсе рѣчи. Всеобщее взаимодѣйствіе всѣхъ частей міра—вотъ выраженіе для того факта, что міръ образуетъ собою единую систему съ единымъ движеніемъ, въ которомъ каждое движеніе каждой части включено, какъ стоящій на своемъ мѣстѣ и согласующійся съ движеніями всѣхъ остальныхъ частей членъ. Нельзя достаточно сильно подчеркнуть этого: необходимость существуетъ въ логическомъ мышленіи, но не въ природѣ; всякая естественная закономѣрность есть самопроизвольное согласованіе всѣхъ частей.

Притомъ согласованіе это и здѣсь является взаимнымъ; предшествующее опредѣляетъ послѣдующее; но точно такъ же можно сказать: послѣдующее опредѣляетъ предшествующее. Нагрѣваніе комнаты есть дѣйствіе натопленной печи; но одинаково правильно можно сказать: поглощеніе теплоты окружающею средой есть причина охлажденія печи. Толчокъ, сообщаемый однимъ тѣломъ другому, есть причина движенія этого послѣдняго; но точно такъ же справедливо и то, что движеніе получившаго толчокъ тѣла есть причина того, что толкнувшее тѣло утрачиваетъ свое движеніе или останавливается. Тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло не съ произведеніемъ движенія, а съ прекращеніемъ его, мы представляемъ себѣ дѣло именно такъ. Слѣдовательно

вообще можно сказать: безъ причины не было бы дѣйствія, но безъ дѣйствія не было бы и причины.

Вопросъ теперь въ слѣдующемъ: представляетъ ли собою причинная связь и во внѣшнемъ мірѣ, также какъ во внутреннемъ, въ то же время и цѣлесообразную связь? Существуютъ ли здѣсь внутреннее телеологическое отношеніе между членами ряда? — Есть одинъ пунктъ, на которомъ весь свѣтъ смотритъ на дѣло именно такъ: это—жизнь. Жизненныя явленія образуютъ собою связь причинъ и дѣйствій; они на каждомъ пунктѣ обусловливаются естественно-закономѣрнымъ взаимодѣйствіемъ всѣхъ частей, но они въ то же время и «цѣлестремительны» — въ томъ смыслѣ, что они замыкаются въ единое цѣлое, жизнь, на которую мы не можемъ не смотрѣть какъ на цѣль, которой всѣ функціи служатъ средствами. Охота, поимка добычи, пожираніе ея и перевариваніе суть причины сохраненія жизни; но въ то же время жизнь есть цѣль, и эти функціи составляютъ средства къ этой цѣли. А если функціи являются средствами, то средствами же являются и органы: если зрѣніе существуетъ ради жизни, то глаза существуютъ ради зрѣнія; тогда для этого-то они и образуются въ періодъ утробной жизни.

Но нѣтъ,—говоритъ боящійся цѣли натурфилософъ,—вѣрна только первая половина предложенія: животное видитъ, потому что оно имѣетъ глаза, но глаза существуютъ не затѣмъ, чтобъ оно видѣло; оно бодается, потому что имѣетъ рога, но рога у него не затѣмъ, чтобъ оно могло защищаться и бодаться. Это— ничѣмъ не оправдываемый антропоморфизмъ. Телеологія есть извращеніе и порча причиннаго, т.-е. истиннаго воззрѣнія на природу; она ставитъ вещи вверхъ ногами. Такъ до сихъ поръ судятъ, вмѣстѣ съ древнимъ Лукреціемъ, наши матеріалистически-механическіе натурфилософы *).

Но они должны были бы сказать затѣмъ слѣдующее: не потому быкъ бодаетъ, чтобъ одолѣть своего соперника, а потому, что онъ бодаетъ, другой падаетъ на землю; не потому паукъ плететъ свою сѣть, чтобы ловить мухъ, а потому, что существуетъ сѣть, мухи цѣпляются за нее, и потому, что существуютъ

*) Lucretius: De rerum natura, IV, 830:

Omnia perversa praepostera sunt ratione,
Nil ideo quoniam natumst in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natumst id procreat usum.

пожирательные органы паука, муха попадаетъ въ нихъ, и такъ какъ дѣло дошло до этого, то она препровождается далѣе во внутрь и переваривается; при этомъ нѣтъ нигдѣ рѣчи о цѣляхъ, а только о причинныхъ связяхъ. И если это вѣрно въ примѣненіи къ пауку,—должны были бы они сказать, продумывая мысль до конца,—то и въ примѣненіи къ человѣку будетъ то же самое: и онъ, значитъ, сплетаетъ сѣти не затѣмъ, чтобы ловить рыбу, а потому что руки его такъ движутся, пряжа переплетается въ сѣть, и потому что сѣть такъ растягивается въ водѣ, ею вытаскивается рыба.

Однако здѣсь можетъ-быть даже и боящемуся цѣли физику дѣло покажется слишкомъ уже страннымъ. Онъ скажетъ: нѣтъ, у человѣка дѣйствительно существуетъ цѣлевая дѣятельность; тутъ мы имѣемъ *хотѣніе* и *представленіе цѣли*, какъ начало ряда, а потому причинный рядъ является здѣсь въ то же время и рядомъ цѣлесообразнымъ.

Хорошо, допустимъ пока, что это такъ. Но въ такомъ случаѣ не должно ли было бы то же самое относиться и къ пауку? Матеріалистическій философъ настаиваетъ же въ другихъ случаяхъ такъ рѣшительно на томъ, что человѣкъ есть членъ животнаго ряда. Зачѣмъ измѣнять себѣ здѣсь? Чего же недостаетъ пауку, чтобы на его жизненную дѣятельность смотрѣть иначе? Хотѣніе и представленіе цѣли? Ну, едва ли хотѣніе; тогда пришлось бы вѣдь отказать ему вообще во внутренней жизни. Слѣдовательно — представленія, предвидѣнія результата. И потому, стало-быть, его дѣйствію недостаетъ характера цѣлевой дѣятельности? Оно имѣло бы послѣдній только въ томъ случаѣ, если бы онъ по предварительномъ размышленіи сказалъ себѣ: жизнь состоитъ въ обмѣнѣ веществъ, она требуетъ поэтому возмѣщенія истраченнаго вещества посредствомъ питанія; мухи служатъ средствомъ питанія, а тенета—средствомъ ловить мухъ?—Но вѣдь ясно, что при такомъ условіи и въ человѣческой дѣятельности лишь незначительная часть могла бы считаться цѣлесообразной. Объ обмѣнѣ веществъ, о необходимости возмѣщенія и пригодности для этой цѣли того или другого вещества нашъ рыбакъ знаетъ вѣдь въ концѣ концовъ немногимъ болѣе, чѣмъ паукъ. Что же, мы, слѣдовательно, должны сказать: и здѣсь цѣлесообразность простирается не далѣе; плетеніе сѣтей и ловля рыбы суть цѣлесообразныя дѣятельности; при пережевываніи же, про-

глатываніи и перевариваніи не можетъ быть болѣе рѣчи о цѣли; тутъ мы имѣемъ дѣло исключительно съ причинными рядами, а не съ телеологическими? Развѣ только у физіолога, имѣющаго при жеваніи и перевариваніи и представленіе о самомъ процессѣ, дѣло становится цѣлевой дѣятельностью? Я думаю, что такое подраздѣленіе человѣческихъ жизненныхъ процессовъ на цѣлесообразные и безцѣльные, на такіе, въ которыхъ имѣютъ мѣсто причинность и цѣлесообразность, и на такіе, въ которыхъ имѣетъ мѣсто только причинность, слишкомъ ужъ нелѣпо.

Теперь, если о человѣкѣ справедливо то, что *вся* жизнь его должна быть понимаема какъ телеологическій процессъ, даже и въ томъ случаѣ, если цѣль и посредствующія дѣйствія не входятъ въ область представленія, то то же самое будетъ имѣть силу и по отношенію къ животному царству. И если цѣлестремительными будутъ дѣятельности, направленныя на сохраненіе собственной жизни, то не менѣе цѣлестремительными будутъ также и тѣ, которыя направлены на сохраненіе вида, какъ на объективную цѣль,—такія, какъ постройка гнѣздъ и кладка яицъ, высиживаніе и питаніе потомства и все, что сюда относится. А тогда и на развитіе и образованіе органовъ нельзя будетъ смотрѣть иначе.

Въ самомъ дѣлѣ, никоимъ образомъ нельзя оспаривать одного, не отрицая также и другого; невозможно смотрѣть на человѣческія дѣятельности какъ на цѣлестремительныя, не допуская того же и для дѣятельностей животныхъ; и невозможно опять-таки допускать это для такъ называемыхъ животныхъ или самопроизвольныхъ дѣятельностей, не допуская этого и для растительныхъ процессовъ, которые вѣдь не только служатъ существеннымъ предположеніемъ первыхъ, но и не могутъ быть нигдѣ начисто отдѣлены отъ нихъ; вѣдь обѣ эти формы жизненныхъ процессовъ всюду переходятъ одна въ другую. И опять, если допустить телеологическій взглядъ для растительныхъ явленій въ мірѣ животныхъ, то нельзя не допустить его и для міра растеній;—вѣдь это все тѣ же явленія.

Но разъ дѣло зашло такъ далеко, то трудно будетъ остановиться и на этомъ. Живыя существа не свалились вѣдь въ этотъ міръ откуда-то извнѣ, а составляютъ его законное порожденіе; они образовались изъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ тѣло земли; онѣ возникли подъ вліяніемъ общаго космически-теллурическаго положенія. Эти рыбы могли возникнуть только въ этомъ морѣ, и

этотъ животный міръ могъ возникнуть только на этой землѣ и подъ этимъ солнцемъ. Необходима была совокупная дѣятельность всѣхъ вещей, чтобы произвести этотъ живой міръ. «Это животное царство,—разсуждаетъ фонъ-Бэръ,—не можетъ существовать безъ растительнаго царства, а это послѣднее не можетъ въ свою очередь существовать безъ того, чтобы скалистый остовъ земли не растерся на своей поверхности въ болѣе рыхлую почву, благодаря физическимъ и химическимъ воздѣйствіямъ; далѣе же предполагается, что почва эта смачивается время отъ времени дождемъ, а дождь можетъ выпадать только въ томъ случаѣ, если вода воспринимается передъ тѣмъ воздухомъ, поднимается и потомъ, благодаря перемѣнѣ температуры, опять выдѣляется; вода же въ свою очередь не можетъ подняться безъ того, чтобы земля не озарялась и не согрѣвалась солнцемъ: слѣдовательно, для ничтожнѣйшей былинки дѣйствительно необходима вся планетная система съ ея строемъ и движеніемъ, вся закономѣрность природы». Какъ говоритъ поэтъ, проникнутый какъ никто другой единствомъ природы,—Гете:

Пылинка каждая, безплодный даже камень
По своему закону дѣйствовать должны
Для цѣлаго великаго вселенной.

Такимъ образомъ цѣлестремительность, разъ допустили ее на одномъ пунктѣ, простирается на всю природу.—Будетъ произволомъ, съ одной стороны, настаивать на томъ, что и человѣкъ есть только часть всеобщаго порядка природы, что онъ не образуетъ собой исключительной области, государства въ государствѣ; съ другой — протестовать противъ всякаго созерцанія природы съ точки зрѣнія цѣлесообразности, какъ противъ рѣшительно не допустимаго антропоморфическаго пониманія природы. Разъ природа на одномъ пунктѣ поступаетъ антропоморфически,—а этого нельзя вѣдь оспаривать, — то не видно, почему нѣчто подобное должно быть такъ безусловно исключено въ другихъ случаяхъ.

Но, — говоритъ боящійся цѣли натурфилософъ, — вѣдь внѣ органическаго міра отсутствуетъ тотъ принципъ, безъ котораго вообще не можетъ быть рѣчи о какой-нибудь цѣли, — именно, отсутствуетъ внутренняя жизнь и воля.

Тутъ мы оказались бы у собственнаго источника противодѣйствія телеологическому воззрѣнію на природу: это матеріалистическое пониманіе природы, какъ скученія мертвыхъ атомовъ, движущих-

даетъ міросозерцаніе *идеалистическаго пантеизма.* Я резюмирую его основныя черты въ нѣсколькихъ формулахъ.

1. Дѣйствительность есть *единое* существо; отдѣльныя вещи не имѣютъ абсолютной самостоятельности, онѣ имѣютъ свое бытіе и сущность во Все-Единомъ, въ ens realissimum et perfectissimum, котораго они составляютъ болѣе или менѣе самостоятельные члены. Употребляя формулу *Спинозы:* дѣйствительность есть *единая* субстанція, вещи суть полагаемыя въ ней модификаціи ея сущности.

2. Сущность Все-Единаго обнаруживается передъ нами, — насколько она вообще обнаруживается,—въ обѣихъ сторонахъ дѣйствительности, въ *природѣ* и въ *исторіи.*—По формулѣ *Спинозы:* субстанція развивается, понимаемая нами подъ двумя аттрибутами, подъ аттрибутомъ *протяженія* и аттрибутомъ *сознанія.* Каковое положеніе видоизмѣняется потомъ гносеологическимъ размышленіемъ въ томъ смыслѣ, что духовный міръ есть собственно и само по себѣ сущее, тѣлесный же міръ есть его явленіе и представленіе въ нашей чувственности.

3. Всеобщее взаимодѣйствіе въ тѣлесномъ мірѣ есть явленіе *внутренней, эстетико-телеологической* необходимости, въ силу которой Все-Единое раскрываетъ содержаніе своей сущности во множественности согласующихся между собою модификацій, космосѣ конкретныхъ идей (монадъ, энтелехій). Эта внутренняя необходимость есть въ то же время и абсолютная свобода или самоосуществленіе.—У *Спинозы:* субстанція есть causa sui или causa libera; она раскрываетъ свою сущность въ силу внутренней (логически-математической) необходимости.

Обосновано ли это воззрѣніе? Послѣ всего прежде сказаннаго нельзя ожидать, чтобъ я взялся теперь обосновывать его еще доказательствами, принуждающими разсудокъ. Здѣсь можетъ идти рѣчь только о томъ, чтобы показать, что тотъ, кто внимательно и съ открытымъ чувствомъ слѣдитъ за указаніями вещей и непринужденно отдается впечатлѣнію дѣйствительности, приходитъ именно къ такимъ послѣднимъ мыслямъ.

Я напомню о точкахъ отправленія намѣченныхъ въ предъидущихъ отдѣлахъ разсужденій: объ единствѣ физическаго міра во всеобщемъ взаимодѣйствіи и всеобщей закономѣрности; о самопроизвольности въ согласованіи всѣхъ частей,— въ природѣ нѣтъ необходимости. Далѣе, о независимости дѣй-

зомъ демонстрируетъ намъ органиста; вотъ здѣсь мы имѣемъ такъ-то расположенные мозгъ и нервную систему; черезъ глазъ сюда проходятъ вотъ эти раздраженія, исходящія отъ нотъ и клавіатуры; дѣйствуя какъ чисто физическія причины, онѣ вызываютъ реакцію: пальцы надавливаютъ клавиши въ такой-то вотъ послѣдовательности. Это — физическая сторона дѣла. Но тутъ есть еще и другая сторона: ощущенія зрѣнія и слуха и наслажденіе звуками и мелодіей. И этотъ рядъ имѣетъ внутреннюю, телеологическую связь членовъ. Да онъ и есть собственно существенная сторона дѣла, процессъ же въ нервной системѣ органиста есть лишь его внѣшняя видимость. И вотъ, выражаясь сокращеннымъ въ допустимыхъ предѣлахъ языкомъ—мы называемъ цѣлевыми дѣятельностями также и эти физическія явленія, въ которыхъ являются внутреннія жизненныя явленія, игру на органѣ и писаніе нотъ, плетеніе сѣтей и ловъ рыбы. Такимъ образомъ мы приписываемъ цѣлесообразность вообще органической жизни, не потому, чтобы она извнѣ составлялась какимъ-нибудь мыслящимъ существомъ, а потому, что она есть явленіе внутренней жизни, развертывающейся въ силу внутренней необходимости. Являющаяся цѣлестремительность тѣлесной жизни есть отраженіе дѣйствительной цѣлестремительности внутренней жизни *).

И это отношеніе,—такъ продолжили бы мы теперь, предполагая вѣрность нашего онтологическаго воззрѣнія, изложеннаго выше, — не случайно и единично, а безусловно всеобще; не только нѣкоторыя немногія явленія въ природѣ, такъ называемыя произвольныя движенія животныхъ, но и всѣ вообще явленія движенія сопровождаются внутренними явленіями, подобными тѣмъ, которыя мы переживаемъ въ насъ самихъ. Воля,—такъ можно, какъ мы думали бы, сказать вмѣстѣ съ *Шопенгауэромъ*,— есть то, что проявляется во всѣхъ физическихъ явленіяхъ, въ жизненныхъ процессахъ животныхъ и растеній, а также и въ движеніяхъ неорганическихъ тѣлъ; не такая воля, какъ наша, освѣ-

---

*) *Спиноза* не отваживается сдѣлать этотъ выводъ изъ параллелизма; онъ слишкомъ поглощенъ опроверженіемъ телеологіи намѣреній. Но Лейбницъ, смотря на вещи непринужденнымъ взглядомъ, дѣлаетъ этотъ выводъ: Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux (Лейбницъ: Мо[illegible] — § 79).

даетъ міросозерцаніе *идеалистическаго пантеизма*. Я резюмирую его основныя черты въ нѣсколькихъ формулахъ.

1. Дѣйствительность есть *единое* существо; отдѣльныя вещи не имѣютъ абсолютной самостоятельности, онѣ имѣютъ свое бытіе и сущность во Все-Единомъ, въ ens realissimum et perfectissimum, котораго они составляютъ болѣе или менѣе самостоятельные члены. Употребляя формулу *Спинозы:* дѣйствительность есть *единая* субстанція, вещи суть полагаемыя въ ней модификаціи ея сущности.

2. Сущность Все-Единаго обнаруживается передъ нами, — насколько она вообще обнаруживается,—въ обѣихъ сторонахъ дѣйствительности, въ *природѣ* и въ *исторіи*.—По формулѣ *Спинозы:* субстанція развивается, понимаемая нами подъ двумя аттрибутами, подъ аттрибутомъ *протяженія* и аттрибутомъ *сознанія*. Каковое положеніе видоизмѣняется потомъ гносеологическимъ размышленіемъ въ томъ смыслѣ, что духовный міръ есть собственно и само по себѣ сущее, тѣлесный же міръ есть его явленіе и представленіе въ нашей чувственности.

3. Всеобщее взаимодѣйствіе въ тѣлесномъ мірѣ есть явленіе *внутренней, эстетико-телеологической* необходимости, въ силу которой Все-Единое раскрываетъ содержаніе своей сущности во множественности согласующихся между собою модификацій, космосѣ конкретныхъ идей (монадъ, энтелехій). Эта внутренняя необходимость есть въ то же время и абсолютная свобода или самоосуществленіе.—У *Спинозы:* субстанція есть causa sui или causa libera; она раскрываетъ свою сущность въ силу внутренней (логически-математической) необходимости.

Обосновано ли это воззрѣніе? Послѣ всего прежде сказаннаго нельзя ожидать, чтобъ я взялся теперь обосновывать его еще доказательствами, принуждающими разсудокъ. Здѣсь можетъ идти рѣчь только о томъ, чтобы показать, что тотъ, кто внимательно и съ открытымъ чувствомъ слѣдитъ за указаніями вещей и непринужденно отдается впечатлѣнію дѣйствительности, приходитъ именно къ такимъ послѣднимъ мыслямъ.

Я напомню о точкахъ отправленія намѣченныхъ въ предъидущихъ отдѣлахъ разсужденій: объ единствѣ физическаго міра во всеобщемъ взаимодѣйствіи и всеобщей закономѣрности; о самопроизвольности въ согласованіи всѣхъ частей,— въ природѣ нѣтъ необходимости. Далѣе, о независимости дѣй-

и является неизбѣжнымъ, что мы вносимъ ее также и въ окружающую насъ природу. Фактически каждый привноситъ въ жизненныя явленія телеологическую связь; никто не останавливается на томъ, чтобы на всѣ явленія въ животной жизни смотрѣть какъ на одинаково дѣйствительные и одинаково важные члены причинной цѣпи; напротивъ, всякій отмѣчаетъ въ послѣдней извѣстные члены, какъ оттѣненныя высшія точки, около которыхъ группируются въ цѣлестремительной связи всѣ остальные. Насѣкомое проходитъ рядъ ступеней развитія: оно является въ видѣ яйца, личинки, куколки, бабочки, чтобы потомъ снова начать съ яйца этотъ круговоротъ; мы говоримъ, что бабочка есть высшій пунктъ въ этомъ развитіи, что остальныя формы существованія составляютъ только предварительныя ступени, необходимыя къ нему предположенія. И совершенно точно такъ же, еслибы мы могли вполнѣ обозрѣть развитіе планетной или солнечной системы, мы подобнымъ же образомъ отличили бы въ послѣдней высшій пунктъ, какъ цѣлевой. Но *доказать* этого конечно нельзя. Ступени жизни насѣкомаго одинаково дѣйствительны; бабочка есть такое же условіе возникновенія яйца, какъ и яйцо есть условія возникновенія бабочки. Кто находитъ, что яйцо, или личинка красивѣе и значительнѣе, чѣмъ бабочка, того нельзя опровергнуть. И если бы даже кто-нибудь вздумалъ утверждать, что та кучка удобренія, которую производитъ животное въ теченіе своей жизни и которую оно увеличиваетъ подъ конецъ своимъ трупомъ, есть та цѣль, которая собственно имѣлась въ виду жизнью, то и его нельзя было бы опровергнуть. Человѣкъ, разбогатѣвшій отъ торговли гуано, можетъ быть не нашелъ бы этого взгляда слишкомъ уже вздорнымъ; вѣдь мнѣніе, что деревья первобытнаго міра росли для того, чтобы снабжать насъ потомъ каменнымъ углемъ, является обычнымъ воззрѣніемъ. Но въ такомъ же положеніи стоитъ дѣло и съ жизнью человѣка или народа: кто вкусовое раздраженіе и другія чувственныя наслажденія ощущаетъ какъ высшее содержаніе жизни, того нельзя опровергнуть; и еслибы кто-нибудь вообще не обладалъ способностью различать по цѣнности различныя жизненныя дѣятельности, еслибы онѣ всѣ представлялись ему одинаково важными или ничтожными, то ему нельзя было бы навязать эту способность путемъ доказательствъ. Слѣдовательно мы имѣемъ здѣсь, въ концѣ концовъ, дѣло не съ *объективнымъ* познаніемъ, а съ *основаннымъ на субъ-*

вичнаго состоянія, а существуетъ только послѣдній пунктъ для нашего изслѣдованія, то и съ конечнымъ состояніемъ дѣло будетъ обстоять такимъ же образомъ; граница нашего остроумія не есть еще граница дѣйствительности. Пусть однодневная муха, когда закатывается солнце и съ наступленіемъ ночи кончается ея жизнь, думаетъ: теперь всему конецъ; свѣтъ погасаетъ навсегда и весь міръ погружается во мракъ и оцѣпенѣніе. Человѣкъ, столько разъ наблюдавшій закатъ и восходъ солнца, долженъ былъ бы научиться вѣрить, что въ безконечномъ имѣются средства и возможность для многихъ вещей, которыхъ онъ не видитъ.

Заключая всѣ эти разсужденія въ одну послѣднюю мысль, не можемъ ли мы теперь сказать: то, что мы видимъ въ маломъ масштабѣ въ нашей собственной жизни, то, что мы, какъ намъ думается, познаемъ еще въ жизни земли, относится къ дѣйствительности вообще; она имѣетъ свою цѣль и сущность во Всежизни, въ безконечной и вѣчной духовной жизни, полнота которой безконечно далеко оставляетъ за собой всѣ наши понятія, но отъ сущности которой мы имѣемъ все же нѣкоторый отблескъ въ сущности нашего собственнаго духа?

Я думаю, мы можемъ сказать это; мы можемъ еще прибавить къ этому: нѣтъ воззрѣнія, которое позволяло бы намъ проще и яснѣе построить дѣйствительность. Прежде всего, лишь при этомъ воззрѣніи становится доступнымъ построенію тотъ фактъ, на включеніе котораго въ порядокъ дѣйствительности сводится собственно дѣло всякой философіи,—фактъ жизни; лишь этимъ душевно-духовная жизнь пріобрѣтаетъ себѣ подходящую для нея окружающую среду; ея начало и ея бытіе въ совокупной дѣйствительности становятся постижимыми лишь при этомъ воззрѣніи. При воззрѣніи же атомистическаго матеріализма духовная жизнь является какой-то странной аномаліей въ дѣйствительности; ее нельзя устранить, — дѣйствительность ея вѣдь неоспорима, — но она мѣшаетъ теоріи; еслибъ ея не существовало, тогда объясненіе міра сходило бы такъ гладко; а то остается неудобный остатокъ, и многіе такъ откровенны, что вмѣстѣ съ Дю-Буа-Реймономъ признаются: душа, сознаніе, духъ являются при ихъ міровоззрѣніи «абсолютной міровою загадкой». При нашемъ же воззрѣніи духъ можетъ чувствовать себя въ дѣйствительности какъ у себя дома, можетъ чувствовать себя какъ

жизни, а потомъ въ дѣйствительности вообще; оно хочетъ показать цѣли и идеалы, которые какъ масштабы руководятъ сужденіемъ о цѣнностяхъ, какъ мотивы управляютъ волей и какъ доставляющее счастіе содержаніе преисполняютъ душу. Именно это-то различіе задачи и указываетъ не на враждебную противоположность, а на мирное взаимное дополненіе.

Мы соприкасаемся здѣсь съ тѣмъ, что *А. Ланге*, въ заключительной главѣ Исторіи матеріализма, говоритъ о допустимомъ и неизбѣжномъ *идеализированіи* дѣйствительности. Предполагается не то, чтобы выдумать себѣ что-нибудь и, такъ сказать, оболгать дѣйствительность. Искусство не видѣть того, что есть, и видѣть то, чего нѣтъ, какъ бы часто оно ни встрѣчалось,—особенно же у политиковъ и законодателей, какъ государственныхъ, такъ и церковныхъ,—не можетъ все-таки быть отнесено къ числу человѣческихъ совершенствъ. Напротивъ, для человѣка, поскольку онъ обладаетъ не одной только головой, но и сердцемъ, является неизбѣжнымъ, чтобъ онъ относился къ дѣйствительности, выбирая и оцѣнивая, и затѣмъ въ томъ, что онъ выбралъ, видѣлъ бы существенное и собственно дѣйствительное. Такъ мы относимся къ представленію о какой-нибудь личности; сердце подсказываетъ намъ, что она такое собственно по ея истинному существу; такъ мы относимся къ народу, такъ мы относимся къ вещамъ вообще. Мы идеализируемъ ихъ, предоставляя любви выбирать тѣ черты, съ помощью которыхъ мы опредѣляемъ ихъ сущность. И эта сущность или внутренняя форма является намъ, говоря вмѣстѣ съ Аристотелемъ, въ то же время цѣлью и движущей причиной возникновенія и дѣятельности; движетъ же она, возбуждая стремленіе къ себѣ (κινεῖ ὡς ἐρώμενον).

8. Пантеизмъ и душа міра.

Мы возвращаемся теперь къ поставленному выше вопросу: не объемлется ли въ концѣ концовъ всякое стремленіе и хотѣніе, какъ оно многообразно выступаетъ передъ нами въ тысячахъ формъ дѣйствительности, въ единство одного существа и одной воли? Не отвѣчаетъ ли единству физическаго міра во всеобщемъ взаимодѣйствіи единство внутренней жизни, въ самодвиженіи и самоосуществленіи которой заключена всякая отдѣльная жизнь и всякое стремленіе? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ

даетъ міросозерцаніе *идеалистическаго пантеизма*. Я резюмиру
его основныя черты въ нѣсколькихъ формулахъ.

1. Дѣйствительность есть *единое* существо; отдѣльныя ве
не имѣютъ абсолютной самостоятельности, онѣ имѣютъ свое б
тіе и сущность во Все-Единомъ, въ ens realissimum et perfectis
mum, котораго они составляютъ болѣе или менѣе самостояте
ные члены. Употребляя формулу *Спинозы:* дѣйствительность е
единая субстанція, вещи суть полагаемыя въ ней модифика
ея сущности.

2. Сущность Все-Единаго обнаруживается передъ нами, —
сколько она вообще обнаруживается,—въ обѣихъ сторонахъ д
ствительности, въ *природѣ* и въ *исторіи.*—По формулѣ *Спино*
субстанція развивается, понимаемая нами подъ двумя аттрибу
ми, подъ аттрибутомъ *протяженія* и аттрибутомъ *сознанія*.
ковое положеніе видоизмѣняется потомъ гносеологическимъ р
мышленіемъ въ томъ смыслѣ, что духовный міръ есть собствен
и само по себѣ сущее, тѣлесный же міръ есть его явлені
представленіе въ нашей чувственности.

3. Всеобщее взаимодѣйствіе въ тѣлесномъ мірѣ есть явле
внутренней, эстетико-телеологической необходимости, въ силу
торой Все-Единое раскрываетъ содержаніе своей сущности
множественности согласующихся между собою модификацій, к
мосѣ конкретныхъ идей (монадъ, энтелехій). Эта внутренняя не
ходимость есть въ то же время и абсолютная свобода или са
осуществленіе.—У *Спинозы:* субстанція есть causa sui или c
libera; она раскрываетъ свою сущность въ силу внутренней (
гически-математической) необходимости.

Обосновано ли это воззрѣніе? Послѣ всего прежде сказа
го нельзя ожидать, чтобъ я взялся теперь обосновывать его
доказательствами, принуждающими разсудокъ. Здѣсь мож
идти рѣчь только о томъ, чтобы показать, что тотъ, кто вн
тельно и съ открытымъ чувствомъ слѣдитъ за указаніями ве
и непринужденно отдается впечатлѣнію дѣйствительности,
ходитъ именно къ такимъ послѣднимъ мыслямъ.

Я напомню о точкахъ отправленія намѣченныхъ въ пр
идущихъ отдѣлахъ разсужденій: объ единствѣ физичес
міра во всеобщемъ взаимодѣйствіи и всеобщей законо
ности; о самопроизвольности въ согласованіи всѣхъ часте
въ природѣ нѣтъ необходимости. Далѣе, о независимости

ствительности какъ цѣлаго отъ внѣшней власти; ея движеніе можетъ быть построено только какъ самопроизвольное движеніе извнутри; внѣ дѣйствительности не существуетъ никакой силы, которая могла бы сообщить ей это движеніе посредствомъ толчка. Я напоминаю о томъ двойственномъ видѣ, въ которомъ выступаетъ передъ нами дѣйствительное тамъ, гдѣ оно наиболѣе открыто намъ, именно въ нашей собственной сущности, — какъ тѣло и душа, и о вытекающемъ отсюда предположеніи, что тѣлесность всюду есть указаніе на сопровождающую внутреннюю сторону. Я напоминаю наконецъ о «цѣлестремительности», выступающей передъ нами въ томъ небольшомъ отрывкѣ дѣйствительности, о которомъ мы имѣемъ нѣсколько большее, чѣмъ просто астрономическое познаніе. Мы не причинимъ никакого насилія фактамъ, если вмѣстѣ съ спекулятивной философіей, которая, впрочемъ, идетъ въ этомъ лишь по слѣдамъ общаго воззрѣнія, построимъ ихъ такимъ образомъ: развитіе земли стремится къ жизни, жизнь къ сознанію, сознаніе къ духу; духовно-историческая жизнь есть средоточіе цѣли земного бытія; слѣдовательно, если допустимо наведеніе отъ части къ цѣлому,—высшая, духовная жизнь есть средоточіе цѣли бытія вообще. Еслибы, однако, кто-нибудь захотѣлъ возразить на это: насколько мы видимъ, духовная жизнь даже и на землѣ не является цѣлью и постояннымъ благомъ; на нее можно скорѣе смотрѣть только какъ на небольшой, скоро исчезающій побочный случай, такъ какъ прекращеніе жизни и духа есть неизбѣжное слѣдствіе космическаго положенія,—то это не смутило бы насъ. Если это такъ, то мы сказали бы: цвѣтъ и жизнь растенія тоже преходящи, тогда какъ вещество постоянно; это не мѣшаетъ намъ видѣть въ жизни и цвѣтеніи его цѣль. Такъ можетъ отцвѣсти и умереть когда-нибудь и земля, и все-таки жизнь, духовная жизнь была цѣлью развитія. Да если она и кончается, то этимъ она вѣдь не утрачивается; дѣйствительность не уничтожается тѣмъ, что переходитъ въ прошлое; прошлое пребываетъ напротивъ вѣчною составной частью дѣйствительности, бытіе которой не ограничено вѣдь однимъ моментомъ настоящаго.—Впрочемъ, что знаемъ мы о тѣхъ судьбахъ, которыя предстоятъ еще землѣ и солнечной системѣ? Можетъ-быть онѣ будутъ вовлечены въ болѣе великія сферы и призваны къ болѣе великому будущему, чѣмъ воображаютъ себѣ наши космическіе физики. Разъ для дѣйствительности нѣтъ пер-

вичнаго состоянія, а существуетъ только послѣдній пунктъ
нашего изслѣдованія, то и съ конечнымъ состояніемъ дѣло
детъ обстоять такимъ же образомъ; граница нашего остро
не есть еще граница дѣйствительности. Пусть однодневная му
когда закатывается солнце и съ наступленіемъ ночи кончается
жизнь, думаетъ: теперь всему конецъ; свѣтъ погасаетъ навсе
и весь міръ погружается во мракъ и оцѣпенѣніе. Человѣ
столько разъ наблюдавшій закатъ и восходъ солнца, долж
былъ бы научиться вѣрить, что въ безконечномъ имѣю
средства и возможность для многихъ вещей, которыхъ онъ
видитъ.

Заключая всѣ эти разсужденія въ одну послѣднюю мысль,
можемъ ли мы теперь сказать: то, что мы видимъ въ маломъ м
штабѣ въ нашей собственной жизни, то, что мы, какъ намъ
мается, познаемъ еще въ жизни земли, относится къ дѣйст
тельности вообще; она имѣетъ свою цѣль и сущность во
жизни, въ безконечной и вѣчной духовной жизни, полнота
торой безконечно далеко оставляетъ за собой всѣ наши п
тія, но отъ сущности которой мы имѣемъ все же нѣкоторый
блескъ въ сущности нашего собственнаго духа?

Я думаю, мы можемъ сказать это; мы можемъ еще прибав
къ этому: нѣтъ воззрѣнія, которое позволяло бы намъ прощ
яснѣе построить дѣйствительность. Прежде всего, лишь
этомъ воззрѣніи становится доступнымъ построенію тотъ фа
на включеніе котораго въ порядокъ дѣйствительности свод
собственно дѣло всякой философіи,—фактъ жизни; лишь э
душевно-духовная жизнь пріобрѣтаетъ себѣ подходящую для
окружающую среду; ея начало и ея бытіе въ совокупной
ствительности становятся постижимыми лишь при этомъ воз
ніи. При воззрѣніи же атомистическаго матеріализма духо
жизнь является какой-то странной аномаліей въ дѣйствител
сти; ее нельзя устранить, — дѣйствительность ея вѣдь неосп
ма, — но она мѣшаетъ теоріи; еслибъ ея не существо
тогда объясненіе міра сходило бы такъ гладко; а то остаетс
удобный остатокъ, и многіе такъ откровенны, что вмѣст
Дю-Буа-Реймономъ признаются: душа, сознаніе, духъ явля
при ихъ міровоззрѣніи «абсолютной міровою загадкой».
нашемъ же воззрѣніи духъ можетъ чувствовать себя въ
ствительности какъ у себя дома, можетъ чувствовать себя

плоть отъ ея плоти и кость отъ ея кости. Я не думаю, чтобы могло существовать болѣе сильное доказательство противъ удовлетворительности какого-нибудь міровоззрѣнія, чѣмъ то, что оно принуждено объявить бытіе духа за что-то абсолютно загадочное. А съ другой стороны я не зналъ бы, какое болѣе убѣдительное доказательство могло бы существовать для человѣческаго духа въ пользу истинности какого-нибудь міровоззрѣнія, какъ не то, что онъ можетъ при немъ чувствовать себя въ дѣйствительности какъ у себя дома.

Что это воззрѣніе фактически обладаетъ убѣдительной силой какъ никакое другое, въ пользу этого свидѣтельствуетъ то поразительное единодушіе, съ которымъ человѣческое мышленіе (если мы оставимъ въ сторонѣ нѣкоторыхъ философствующихъ физиковъ) нашло въ немъ послѣднее и заключительное выраженіе для цѣлаго вещей. Какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ, какъ въ древности, такъ и въ новое время, мысли свободнѣйшихъ и глубочайшихъ мыслителей сходятся въ направленіи къ этой цѣли. На идеалистическомъ пантеизмѣ успокоилось размышленіе о мірѣ у великихъ культурныхъ народовъ Востока. Въ родственномъ же строѣ мыслей и греческій духъ въ платоно-аристотелевской философіи нашелъ свою формулу міра: дѣйствительность есть единая сущность, абсолютное единство всего духовнаго и благого. Къ этому же воззрѣнію, можно почти сказать, — противъ воли, влечется и средневѣковое мышленіе; къ нему же, наконецъ, всегда возвращается и мышленіе новаго времени— тамъ, гдѣ оно развертывается наиболѣе свободно и смѣло. Бруно и Спиноза приходятъ къ нему отъ новѣйшихъ космолого-естественно-научныхъ идей, а спекулятивная философія нѣмцевъ—отъ новаго способа пониманія исторической жизни: дѣйствительность—единая духовная жизнь, видимой частью которой служитъ для насъ развитіе душевной жизни и въ высшей степени—развитіе человѣческой и исторической жизни на землѣ.

Во времена господства спекулятивной философіи въ этомъ воззрѣніи, полагающемъ, что въ немъ дѣйствительность объяла и поняла самое себя какъ духъ, видѣли абсолютную истину и не сомнѣвались въ томъ, что ему предназначено сдѣлаться и всеобщей истиной. Его обозвали тайной религіей образованныхъ людей—въ томъ убѣжденіи, что оно проникнетъ мало-помалу и въ тѣ сферы, которыя пока могли бы понять истину только въ формѣ

представленія. Прежде всего случилось иначе. Въ наше врем
поскольку среди образованныхъ классовъ можетъ еще идти рѣ
о философскомъ міросозерцаніи (большинство обходится бе
него), его надо было бы скорѣе искать въ направленіи скло
наго къ естественнымъ наукамъ матеріализма или наряженна
въ костюмъ теоріи знанія скептицизма. Физическое воззрѣн
на вещи вытѣснило собой поэтически-спекулятивное созерцані
Нашимъ же естествоиспытателямъ мысль о внутренней жизі
дѣйствительности сдѣлалась почти совсѣмъ чуждой. Предста
леніе о душѣ міра, о духовномъ Всedѣйствительномъ, о mund
intelligibilis кажется имъ, подобно представленію объ антроп
морфныхъ богахъ, дѣтскимъ сномъ; они не нуждаются въ эт
гипотезѣ, они могутъ объяснять міръ изъ атомовъ и физич
скихъ силъ, за исключеніемъ развѣ того небольшаго остатка
явленій сознанія въ мозгѣ живыхъ существъ. Наука, говорят
вступила въ зрѣлый возрастъ; она не позволяетъ себѣ бол
ребяческой игры такихъ фантастическихъ умозрѣній; у кого ес
еще къ нимъ охота, можетъ искать ихъ у отсталыхъ философов
А общественное мнѣніе образованныхъ классовъ, запуганное т
увѣренностью, съ которой выступаетъ естествознаніе, стыдит
обратиться къ представленіямъ, не носящимъ штемпеля ес
ственныхъ наукъ.

Я очень далекъ отъ того, чтобы съ помощью доказательст
навязывать эти мысли лицамъ, нерасположеннымъ къ нимъ; тан
предпріятіе я считаю безнадежнымъ, или скорѣе совершенно
возможнымъ. Кто хочетъ оставаться при астрономически-фи
ческомъ воззрѣніи, того нельзя извлечь изъ этого положенія
лою. Онъ можетъ сказать: это то, что мы знаемъ, о другомъ
мы ничего не знаемъ; явленія сознанія—это изолированныя яв
нія въ живыхъ существахъ; принадлежитъ ли имъ болѣе ши
кое космическое значеніе, объ этомъ мы не можемъ ничего зна
пускаться же въ метафизическія гипотезы я не хочу. Въ это
положеніи онъ неуязвимъ. Напротивъ, онъ дѣлается уязвимы
лишь только онъ идетъ далѣе и говоритъ: чего мы не знае
того и не существуетъ; то, чему могутъ поучить насъ астро
мія и физика, есть все, что вообще можно сказать о мірѣ.

Такому отрицательному догматизму можетъ-быть цѣлесообр
нѣе всего противопоставить вопросы; въ этой области спраі
вающій всегда въ выгодѣ передъ утверждающимъ, какъ это

мѣчаетъ уже Юмъ, а предъ нимъ зналъ еще Сократъ.—Итакъ, не правда ли, спросимъ мы, ты знаешь, что такое міръ, ты знаешь, что это — громадное скученіе атомовъ и что при этомъ нѣтъ никакой рѣчи о душѣ и духѣ, за исключеніемъ развѣ нѣсколькихъ мозговъ, случайно производимыхъ землей или можетъ-быть еще тѣмъ или другимъ изъ остальныхъ міровыхъ тѣлъ. На чемъ однако покоится это твое знаніе? На томъ, что ты никогда не видѣлъ ничего такого, какъ міровая душа, или нѣчто подобное Но развѣ ты видѣлъ душу животнаго или человѣка? И однако же ты вѣришь въ ея существованіе. Почему же? Развѣ потому, что ты видишь здѣсь мозгъ и нервы? — Превосходно; слѣдовательно ты увѣровалъ бы и въ міровую душу, если бы тебѣ только показали мозгъ и нервы міра? Тогда міръ, если бы онъ имѣлъ мозгъ, долженъ былъ бы, вѣроятно имѣть и глаза, и уши, и ноги, и крылья или плавники, и позвоночникъ, и сердце, и желудокъ? Слѣдовательно, если бы все это было тебѣ показано, если бы міръ имѣлъ видъ какой-нибудь неизмѣримо большой птицы, или кита, или слона, если бы онъ, подобно другимъ животнымъ, жевалъ и переваривалъ, тогда ты тоже сталъ бы думать: тутъ должна быть душа *).

Ну, это было бы удивительно странное существо. Можетъ-быть и біолога можно было бы убѣдить, что міровая душа, если ужъ таковая существуетъ, поступаетъ недурно, не воплощаясь въ такомъ образѣ. Конечно, животное нуждается во всемъ этомъ: ноги ему нужны, чтобы опираться на нихъ и ходить; желудокъ и зубы, чтобы перерабатывать пищу; глаза, чтобы высматривать добычу; центральная нервная система, чтобы приспособлять свои движенія къ внѣшнему міру. Но Все-Единое не нуждается во всемъ этомъ, ни въ ногахъ, чтобы стоять на нихъ и ходить, ни въ приспособленіяхъ для обмѣна веществъ, ни въ глазахъ, ни въ ушахъ, такъ какъ оно ничего не имѣетъ внѣ себя, чтобы видѣть и слышать; такимъ образомъ ему не нужны будутъ также ни мозгъ, ни нервы. Или, несмотря на это, оно должно было бы

---

*) Дю Буа-Реймонъ (Grenzen des Naturerkennens, стр. 50) заставляетъ естествоиспытателя, прежде чѣмъ согласиться на допущеніе міровой души, требовать, „чтобы ему былъ показанъ гдѣ-нибудь въ мірѣ соотвѣтствующій духовной способности такой души комъ гангліозныхъ клѣтокъ, расположенный въ неврогліи, питаемый подъ правильнымъ давленіемъ теплою артеріальною кровью и снабженный подходящими чувствительными нервами и органами“.

пріобрѣсти весь этотъ аппаратъ хотя бы уже для того, чтобъ для естествоиспытателя XIX столѣтія, стоящаго на высотѣ пи ронизма, сдѣлать вѣроятнымъ, что дѣйствительность не кончает еще тамъ, гдѣ кончается Лапласовскій умъ?

Или оно, чтобъ и для этого пирроническаго духа сдѣлать д пустимымъ предположеніе объ единой внутренней жизни, долж было бы принять если и не видъ громаднаго животнаго, то крайней мѣрѣ хоть видъ одного большого связнаго тѣла, пр мѣрно видъ шара? Сталъ ли бы онъ находить это представлен менѣе страннымъ, если бы міръ былъ непрерывнымъ вмѣсто то чтобы представлять собою систему тѣлъ, разсѣянныхъ по не мѣримому пространству? Развѣ проявляющійся здѣсь недостато въ единствѣ служитъ препятствіемъ къ упомянутому представл нію?—Но въ силу чего животное тѣло имѣетъ единство? Въ си непрерывности всѣхъ частей?—Очевидно нѣтъ, а въ силу фу ціональнаго единства всѣхъ частей. Развѣ молекулы, составляю мозгъ животнаго, соприкасаются между собой? Онѣ могутъ б отдѣлены одна отъ другой промежутками, превосходящими и поперечникъ на любую величину. Если же атомы представляю какъ непротяженныя точки приложенія силъ, тогда эти про жутки вѣдь безконечно велики въ сравненіи съ ихъ попереч комъ. Слѣдовательно недостатокъ въ непосредственной смежно никоимъ образомъ не можетъ служить препятствіемъ для ед ства; раздѣлены ли части одной милліонной миллиметра, милліонами миль, это безразлично, если только онѣ образу единство движенія. А вѣдь міровыя тѣла, насколько мы зна образуютъ таковое въ самомъ строгомъ смыслѣ. Или движеніе слишкомъ просто и однообразно? Или оживленными и одуш ленными можно считать только такія сложныя системы движе какъ тѣла животныхъ? *Фехнеръ* возражаетъ на это (Ideen zu e Schöpfungsgeschichte, стр. 106): «какъ ни сложны наши мо и какъ бы сильно ни были склонны связывать съ этою сл ностью высоту духовныхъ свойствъ, міръ все-таки несказа сложнѣе, такъ какъ онъ есть сложность всѣхъ входящихъ него сложностей, включая сюда и самый нашъ мозгъ; почему слѣдовательно, не связать съ этою высшею сложностью еще лѣе высокія духовныя свойства? Строеніе неба кажется стымъ лишь въ томъ случаѣ, если обращать вниманіе тольк большія массы, а не на детальную выработку ихъ и сцѣпле

Міровыя тѣла вѣдь не грубые однообразные куски, и отношенія свѣта и тяжести пронизываютъ ихъ самымъ разнообразнымъ и сложнымъ образомъ. А что многое въ мірѣ вмѣстѣ съ тѣмъ единообразно группируется, связывается и расчленяется, это не противорѣчитъ мысли, что это многое соотвѣтственнымъ образомъ духовно обнимаетъ само себя,—но согласуется съ нею».

Въ самомъ дѣлѣ, что мѣшаетъ видѣть въ какой-нибудь планетѣ гангліозную клѣтку мірового мозга? Слишкомъ она велика? Но почему бы міровому мозгу не состоять изъ большихъ клѣтокъ, чѣмъ мозгъ животныхъ? Или этому не отвѣчаетъ ея составъ? Но вѣдь въ ней находятся тѣ же самыя вещества, углеродъ, кислородъ, азотъ, желѣзо, фосфоръ и къ тому еще много другихъ; и между ними по всѣмъ направленіямъ проходитъ взаимодѣйствіе на тысячу ладовъ, подобно тому какъ это можетъ происходить и въ гангліи. Да и кто знаетъ, насколько большимъ и яснымъ представилось бы намъ это сходство, если бы мы только могли увеличить ганглію въ достаточной степени, если бы мы были въ состояніи познать ея структуру, наблюдать тысячи формъ движенія внутри ея. *Нэгели* въ упомянутомъ уже раньше трактатѣ о границахъ естественно-научнаго познанія *), въ которомъ онъ самымъ рѣзкимъ образомъ всюду выставляетъ на видъ ограниченность нашего познанія по отношенію къ безконечному—какъ безконечно большому, такъ и безконечно малому, — намѣчаетъ такое воззрѣніе: «Подобно тому, какъ не прекращается дѣлимость, такъ по аналогіи съ тѣмъ, что мы находимъ въ цѣлой области нашего опыта, мы должны допустить, что и сложеніе изъ индивидуальныхъ обособленныхъ другъ отъ друга частей продолжается по направленію внизъ до безконечности. Точно такъ же мы принуждены предположить безконечное сложеніе по направленію вверхъ все въ большія и большія индивидуальныя группы. Міровыя тѣла суть молекулы, соединяющіяся въ группы низшаго и высшаго порядковъ, и вся наша система неподвижныхъ звѣздъ есть лишь группа молекулъ въ безконечно болѣе великомъ цѣломъ, которое мы должны представлять себѣ какъ единый организмъ и опять лишь какъ частицу еще большаго цѣлаго».

Физикъ скажетъ: но вѣдь это же простыя фантазіи. Ну, онѣ

*) Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre (1884), стр. 572.

мостоятельность и единство сознанія. Такія мысли подробно развивалъ *Фехнеръ* во второмъ томѣ Зендъ-Авесты и въ «Büchlein vom Leben nach dem Tode» (3 изд. 1887); я могу здѣсь только указать на это.

9. Отношеніе пантеистическаго понятія о Божествѣ къ религіи.

Въ предыдущемъ отдѣлѣ была сдѣлана попытка опредѣлить отношеніе пантеистическаго представленія о мірѣ къ естественно-научному пониманію. Я присоединяю теперь къ этому разсужденіе объ его отношеніи къ религіи. Совмѣстимъ ли пантеизмъ съ религіей, т.-е. съ внутреннимъ настроеніемъ религіозности, а не съ той или иной догматикой или церковнымъ ученіемъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагаетъ собою соглашеніе относительно *сущности религіи*. Потому прежде всего я скажу объ этомъ нѣсколько словъ. Религія—не знаніе; есть знаніе о религіи, исторія религіи, философія религіи, но это не есть религія. Религія не естъ также и дѣятельность; существуютъ дѣйствія, въ которыхъ религія представляетъ себя, дѣла богопочитанія, но они не религія. Сама религія имѣетъ свою сущность въ особенномъ настроеніи души; въ ней выдѣляются двѣ стороны, два настроенія чувства: я назову ихъ *смиреніемъ* и *упованіемъ, страхомъ Божіимъ* и *надеждою на Бога*.

Смиреніе есть ощущеніе малаго передъ великимъ, конечнаго передъ безконечнымъ. Человѣкъ находитъ себя поставленнымъ среди безконечнаго, окруженнымъ имъ со всѣхъ сторонъ и носимымъ имъ. Вокругъ него простирается безконечность пространства и вещей, самъ же онъ въ ней—исчезающая точка. Точно такъ же передъ нимъ и за нимъ безконечное время простирается въ вѣчность; жизнь его означаетъ въ немъ исчезающую точку. Сущее ничто въ неизмѣримой вселенной—вотъ что такое человѣкъ. И потому что это отношеніе сознается имъ, онъ и обладаетъ религіей. Животное не обладаетъ религіей, потому что оно не доходитъ до сознанія самого себя и своего отношенія къ дѣйствительности; оно пассивно переживаетъ жизнь, не сознавая ея въ цѣломъ. Въ человѣкѣ вмѣстѣ съ самосознаніемъ и міросознаніемъ прорывается наружу чувство собственной малости, ничтожности, бренности. Возставая изъ мрака на солнечный свѣтъ, онъ живетъ, завися отъ тысячи случайностей мірового круговорота, живетъ одно мгновеніе, и потомъ смерть снова по-

человѣческимъ, мы совсѣмъ не въ состояніи познать; наше познаніе не выходитъ за предѣлы того, что мы переживаемъ: понять Бога значило бы быть Богомъ. Но, кажется, неразумно говоритъ: тамъ нѣтъ ничего, потому лишь, что нашъ глазъ не проникаетъ туда. Догматическое отрицаніе является не меньшею опрометчивостью, чѣмъ положительный догматизмъ. Съ благоговѣніемъ стоять передъ безконечнымъ и непостижимымъ, источникомъ и цѣлью всякой жизни и бытія—вотъ то, что приличествуетъ человѣку.

Рюккертъ, этотъ разсудительный и глубокомысленный толкователь природы и жизни, выражаетъ это благочестивое чувство уваженія передъ великою тайной бытія въ слѣдующихъ стихахъ:

Ein Vorhang hängt vorm Heiligtume,
Gestickt mit bunten Bildern
Von Tier und Pflanze, Stern nnd Blume,
Die Gottes Grösse schildern.

Die Andacht knieet anzubeten
Vor diesen reichen Falten.
Ein Lichtstrahl hinter den Tapeten
Verkläret die Gestalten.

Ich neige mich zum tiefsten Saume
Und küss ihn nur mit Beben,
Mir fällt nicht ein im kühnsten Traume,
Den Vorhang wegzuheben *).

Что же касается отношенія единичнаго духа къ Всеобщему Духу, то мы должны были бы попытаться какъ-нибудь представить его себѣ по схемѣ того отношенія, въ которомъ стоятъ къ единичному духу его отдѣльные моменты. Подобно тому какъ здѣсь отдѣльныя чувства, стремленія, мысли включены членами въ большую связь цѣлаго, такъ въ свою очередь и на всю душевную жизнь можно было бы смотрѣть какъ на включенную членомъ во всеобъемлющую связь жизни Бога, включенную можетъ-быть черезъ длинную цѣпь посредствующихъ членовъ. Этимъ у нея не отнималась бы самостоятельность, конечно—относительная. Подобно тому какъ отдѣльное побужденіе или аффектъ, отдѣльный рядъ мыслей, или отдѣльная группа представленій въ нашей душевной жизни обладаетъ извѣстною самостоятельностью и при этомъ все-

*) Gesammelte Gedichte, VI, стр. 195 (*русск. перев.*: Передъ святилищемъ виситъ завѣса, на которой вышиты пестрые образы животныхъ и растеній, звѣздъ и цвѣтовъ, изображающіе величіе Бога. Благоговѣніе преклоняетъ колѣни, чтобы помолиться передъ этими богатыми складками. Лучъ свѣта позади занавѣса просвѣтляетъ образы. Я склоняюсь къ самой нижней оборкѣ и только цѣлую ее съ трепетомъ; въ самомъ смѣломъ снѣ мнѣ не приходитъ въ голову отнять завѣсу).

таки принадлежитъ къ цѣлому и дѣйствуетъ заодно съ цѣлымъ так и вся душевная жизнь съ большею, соотвѣтственно болѣе богатому содержанію, самостоятельностью была бы включена въ болѣе обширную связь. Расчлененіе тѣлеснаго міра было бы представленіемъ этого отношенія въ мірѣ явленій: органическая клѣтка есть относительно самостоятельный членъ тѣла, которое въ свою очередь принадлежитъ къ цѣлому земли, какъ зависимы и однако въ то же время самостоятельный членъ, а вмѣстѣ с тѣломъ земли оно опять. включается членомъ въ болѣе обшир ныя связи.

То, что мы не имѣемъ непосредственнаго сознанія объ этом включеніи нашей душевной жизни въ большую связь, отнюд не служитъ доказательствомъ противъ существованія этого вкл ченія; цѣлое обозрѣваетъ часть, часть же не обозрѣваетъ ц лаго. Если бы мозговая клѣтка обладала единой внутренн жизнью съ сознаніемъ, она тоже не ощущала бы непосредствен душевной жизни человѣка и своего отношенія къ нему. Та мы не можемъ замѣтить нашего отношенія къ жизненны сферамъ высшаго порядка путемъ интуитивнаго знанія. Одна въ абстрактномъ познаніи мы въ состояніи видѣть, что на душевная жизнь не абсолютно самостоятельна, а объемлет большими связами. Ея ближайшую окружающую среду, ист рическую жизнь народа, мы еще въ состояніи постичь въ нѣк торой степени. Мы постигаемъ также связь тѣлесной жизни окружающею природой, носящей и питающей ее. Но мы не состояніи обернуть эту природу въ духъ и представить се нашу душевную жизнь заключенной въ психическую связь, и употребляя выраженіе Канта, включить себя какъ ноуменовъ внутреннюю связь ноуменовъ, включить себя членомъ въ mun intelligibilis. Здѣсь знаніе останавливается на схематическомъ строеніи.

Что же касается соображенія, что при такомъ пониманіи связь Божественной жизни было бы включено и ложное, изв щенное и злое, то здѣсь я замѣчу лишь, что съ этою трудност не совладалъ еще до сихъ поръ ни одинъ опытъ построе дѣйствительности. Я еще возвращусь къ этому, но указы пока на то, что схему для построенія мы и тутъ могли бы имствовать изъ нашей собственной внутренней жизни: быва вѣдь, что насъ долго преслѣдуетъ какое-нибудь заблужде

какое-нибудь ложное стремленіе, пока душевной жизни не удастся наконецъ овладѣть имъ, изгнать его, причемъ не обходится безъ того, чтобы мы не выигрывали этимъ въ опытности и силѣ. Чѣмъ былъ бы мыслитель, не прошедшій черезъ заблужденія своего времени? Бываетъ даже, что внутри насъ происходитъ продолжительная борьба противоположныхъ стремленій и побужденій, противорѣчащихъ другъ другу мыслей и чувствъ, причемъ мы не въ состояніи разрѣшить дисгармонію; вѣдь противоположность между духомъ и плотью является однимъ изъ самыхъ всеобщихъ и глубочайшихъ опытовъ человѣческаго рода. Такъ мы можемъ думать, что и въ жизни Божества есть внутреннія противоположности, только здѣсь всѣ противоположности и всѣ дисгармоніи дѣйствительности разрѣшаются въ концѣ концовъ въ одну великую гармонію, не достигавшую конечно до слуха ни одного смертнаго человѣка.

Наконецъ замѣтимъ еще и то, что въ сохраненіи памятью прошлаго мы имѣли бы схему для пребывающей принадлежности единичной души къ совокупно-общему духу.

Безсмертіе въ смыслѣ вѣчности является вѣдь безъ сомнѣнія необходимымъ представленіемъ; никоимъ образомъ не мыслимо, чтобы какая-нибудь душевная жизнь могла абсолютно уничтожиться. Какое-нибудь явленіе не можетъ вѣдь дѣлаться недѣйствительнымъ оттого, что переходитъ въ прошедшее. Будь это такъ, будь прошедшее просто и въ какомъ угодно смыслѣ недѣйствительно, такъ же недѣйствительно, какъ то, чего никогда не было, тогда очевидно не существовало бы вообще никакой дѣйствительности; она не можетъ существовать въ настоящемъ, такъ какъ это послѣднее есть непротяженный пунктъ времени. Какъ существуетъ моя душевная жизнь, принадлежащая къ прошедшему? Мы говоримъ, она существуетъ въ воспоминаніи и, благодаря этому, она какъ бы продолжаетъ принимать постоянное участіе въ дальнѣйшемъ развитіи; благодаря этому она сохраняетъ также отношеніе къ настоящему. И вотъ, если бы имѣло мѣсто подобное же отношеніе между единичною жизнью и общимъ духомъ, то мы имѣли бы въ послѣднемъ постоянное существованіе и дѣйствованіе единичной жизни также и послѣ завершенія ея смертью. Она пребывала бы неутрачиваемымъ элементомъ божеской жизни и сознанія. И ничто не мѣшало бы думать, что она сохраняла бы внутри цѣлаго относительную са-

дивый и вѣрный народъ; ничтожное и противное онъ исторгнетъ изъ своей сущности. Онъ не можетъ доказать этого ни съ помощью статистики, ни съ помощью исторіи; онъ вѣритъ не разсудкомъ, а сердцемъ, своею сущностью и волей. Безъ этой вѣры онъ дóлженъ былъ бы отчаяться въ себѣ самомъ, въ своей дѣятельности, въ своей жизни. Онъ не могъ бы перенести жизни, если бы онъ былъ единственнымъ чувствующимъ сердцемъ посреди лжецовъ, и потому онъ вѣритъ въ свой народъ.

Къ этому же порядку принадлежитъ и религіозная вѣра. И она коренится не въ разсудкѣ, а въ сущности человѣка и его волѣ. Ея содержаніемъ служитъ—въ самомъ общемъ выраженіи—увѣренность, что дѣйствительность, членомъ которой я нахожу себя, имѣетъ разумный, хорошій смыслъ, который я могу признать; что міръ и судьба не собраніе слѣпыхъ и безцѣльныхъ случайностей, а опредѣляются идеей блага, Богомъ, всесущимъ и всеблагимъ. Эта увѣренность является въ первой, еще грубой формѣ уже въ самомъ первобытномъ идолопоклонствѣ,—это та увѣренность, что въ дѣйствительности или надъ нею существуютъ силы блага, которыя въ состояніи отклонять дурное и приводить благопріятное и полезное. Въ вѣрѣ въ боговъ у великихъ историческихъ народовъ она пріобрѣтаетъ болѣе совершенную форму: боги, духовныя и добрыя существа, держатъ въ своихъ рукахъ міровой ходъ и человѣческую судьбу и съ непреодолимою силой охраняютъ правое и доброе. Свою послѣднюю форму увѣренность эта пріобрѣтаетъ въ вѣрѣ во вседержащее Провидѣніе, безъ воли котораго не происходитъ ничего, волей котораго направляется къ благу все, что совершается. Эта вѣра относится прежде всего къ собственной жизни и ея ближайшей окружающей средѣ: съ ней ничего не можетъ случиться, что не должно бы служить на ея пользу, даже несчастіе и горе предназначаются не для вреда, а для наказанія и испытанія на пути къ благу; затѣмъ эта вѣра необходимо распространяется на болѣе широкія области. Вѣдь и съ народомъ моимъ случается на ряду съ хорошимъ, повидимому, дурное, но и для него, говоритъ вѣра, нужда и пораженіе предназначены не на погибель его, а на спасеніе; лишь въ нуждѣ развертываются его силы и добродѣтели, а пораженіе ведетъ къ размышленію объ его дѣйствительномъ и истинномъ существѣ. Такъ и со всѣмъ человѣчествомъ: въ концѣ концовъ всѣ его судьбы суть

вергаетъ его во мракъ забвенія. Это—воззрѣніе, постоянно повторяющееся во всякой религіозной поэзіи; нигдѣ не выражается оно многостороннѣе и трогательнѣе, чѣмъ въ поэзіи Ветхаго Завѣта. Но оно не отсутствуетъ и у грековъ. Оно часто звучитъ у Гомера, у трагиковъ: листьямъ лѣса подобны поколѣнія людей.

Это—одна сторона религіознаго настроенія чувства; Шлейермахеръ отмѣчаетъ ее подъ названіемъ безусловнаго чувства зависимости.

Другою стороной является *упованіе*, увѣренность, что Безконечное не только велико свыше всѣхъ предѣловъ и всемогуще, но и всеблаго; что я могу признать его и спокойно довѣриться ему со всѣмъ тѣмъ, что мнѣ мило и дорого. Въ этомъ состоитъ собственно сущность религіозной *вѣры*. Вѣра въ религіи не означаетъ какого-нибудь мнѣнія, менѣе достовѣрнаго знанія или вѣроятности (какъ мы, правда, тоже употребляемъ это слово); религіозная вѣра означаетъ непосредственную увѣренность души, что дѣйствительное исходитъ изъ благаго, что все, что происходитъ, должно служить къ лучшему, къ моему лучшему. Эта вѣра покоится не на теоретическихъ изысканіяхъ и доказательствахъ, она исходитъ не изъ разсудка, а изъ воли. Такъ это говорится апостоломъ: «вѣра есть уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ», слѣдовательно,—практическая увѣренность, покоящаяся не на наблюденіи и познаваніи, а на надеждѣ и хотѣніи.

Такъ мы употребляемъ это слово и въ другихъ случаяхъ. Мать вѣритъ въ своего ребенка. Ея сынъ идетъ то правильнымъ путемъ, то неправильнымъ; другіе утрачиваютъ довѣріе: изъ него не выйдетъ ничего. Мать же твердо вѣритъ: онъ опять выйдетъ на правильную дорогу. У нея нѣтъ для этого никакихъ основаній, она не можетъ доказать этого сомнѣвающемуся, исходя, напримѣръ, изъ болѣе глубокаго психологическаго знанія его существа; она вѣритъ не разсудкомъ, а сердцемъ; съ ея вѣрой связана ея жизнь, поэтому-то она и не можетъ попуститься ею. Такъ вѣритъ человѣкъ въ свой народъ. Онъ видитъ кое-что не нравящееся ему, неправду, ложь, лицемѣріе, наглое высокомѣріе и вульгарную пошлость, притомъ даже у людей, не причисляющихъ себя къ черни. Тѣмъ не менѣе онъ не теряетъ вѣры; это не сущность народа, а чуждый его природѣ наростъ; въ концѣ концовъ это все-таки честный, добропорядочный, прав-

дивый и вѣрный народъ; ничтожное и противное онъ исторгнетъ изъ своей сущности. Онъ не можетъ доказать этого ни съ помощью статистики, ни съ помощью исторіи; онъ вѣритъ не разсудкомъ, а сердцемъ, своею сущностью и волей. Безъ этой вѣры онъ долженъ былъ бы отчаяться въ себѣ самомъ, въ своей дѣятельности, въ своей жизни. Онъ не могъ бы перенести жизни, если бы онъ былъ единственнымъ чувствующимъ сердцемъ посреди лжецовъ, и потому онъ вѣритъ въ свой народъ.

Къ этому же порядку принадлежитъ и религіозная вѣра. И она коренится не въ разсудкѣ, а въ сущности человѣка и его волѣ. Ея содержаніемъ служитъ—въ самомъ общемъ выраженіи—увѣренность, что дѣйствительность, членомъ которой я нахожу себя, имѣетъ разумный, хорошій смыслъ, который я могу признать; что міръ и судьба не собраніе слѣпыхъ и безцѣльныхъ случайностей, а опредѣляются идеей блага, Богомъ, всесущимъ и всеблагимъ. Эта увѣренность является въ первой, еще грубой формѣ уже въ самомъ первобытномъ идолопоклонствѣ,—это та увѣренность, что въ дѣйствительности или надъ нею существуютъ силы блага, которыя въ состояніи отклонять дурное и приводить благопріятное и полезное. Въ вѣрѣ въ боговъ у великихъ историческихъ народовъ она пріобрѣтаетъ болѣе совершенную форму: боги, духовныя и добрыя существа, держатъ въ своихъ рукахъ міровой ходъ и человѣческую судьбу и съ непреодолимою силой охраняютъ правое и доброе. Свою послѣднюю форму увѣренность эта пріобрѣтаетъ въ вѣрѣ во вседержащее Провидѣніе, безъ воли котораго не происходитъ ничего, волей котораго направляется къ благу все, что совершается. Эта вѣра относится прежде всего къ собственной жизни и ея ближайшей окружающей средѣ: съ ней ничего не можетъ случиться, что не должно бы служить на ея пользу, даже несчастіе и горе предназначаются не для вреда, а для наказанія и испытанія на пути къ благу; затѣмъ эта вѣра необходимо распространяется на болѣе широкія области. Вѣдь и съ народомъ моимъ случается на ряду съ хорошимъ, повидимому, дурное, но и для него, говоритъ вѣра, нужда и пораженіе предназначены не на погибель его, а на спасеніе; лишь въ нуждѣ развертываются его силы и добродѣтели, а пораженіе ведетъ къ размышленію объ его дѣйствительномъ и истинномъ существѣ. Такъ и со всѣмъ человѣчествомъ: въ концѣ концовъ всѣ его судьбы суть

пути къ великой цѣли, къ исполненію его божескаго назначенія; царство Божіе, говоря словами христіанской вѣры, есть цѣль; осуществленіе его есть собственное содержаніе исторіи міра. Итакъ, содержаніе вѣры въ Бога—въ самой общей формулѣ—таково: въ дѣйствительности не только есть мѣсто для высшихъ благъ человѣчества, но она и предрасположена къ нимъ; въ мірѣ господствуетъ не слѣпая и внѣшняя необходимость, а необходимость внутренняя, телеологическая; *естественный* міропорядокъ есть нравственный міропорядокъ. *Атеизмъ* же былъ бы отрицаніемъ не доказуемости, а справедливости этой вѣры; онъ былъ бы догматическимъ утвержденіемъ: нѣтъ *нравственнаго* міропорядка, а есть только *одинъ естественный*.

Эта вѣра не есть теоретическое уразумѣніе, она выростаетъ не изъ телеологическаго доказательства, въ области ли исторіи или жизненнаго опыта отдѣльнаго лица; она вообще покоится собственно не на доводахъ, а на практической необходимости: она дѣлаетъ сносной жизнь и въ особенности страданія. Животное тупоумно и безсмысленно переноситъ все, что съ нимъ происходитъ; человѣкъ же, образующій себѣ мысли о вещахъ и жизни, освобождается отъ гнета скорби и еще большаго гнета страха тѣмъ, что подъ судьбы онъ подкладываетъ мысли. Онъ не былъ бы въ состояніи переносить свою жизнь, если бы онъ долженъ былъ смотрѣть на міръ какъ на какой-то чудовищный механизмъ, а на себя какъ на игрушку слѣпыхъ силъ.

Что вѣрованія этого нельзя доказать, а только можно въ него вѣрить, въ этомъ христіанство не сомнѣвается. Священное писаніе въ сотняхъ мѣстъ говоритъ: пути Бога—не наши пути, судьбы Его неисповѣдимы; это значитъ: если бы намъ дано было создать судьбу и ходъ міра, то мы (даже самые прозорливые и самые благомыслящіе среди насъ) въ сотняхъ мѣстъ устроили бы вещи иначе, чѣмъ они существуютъ въ дѣйствительности. Намъ часто кажется, будто бы слѣпой ходъ природы врывается въ нашу жизнь нарушающимъ образомъ и равнодушно становится на дорогу ея высшимъ цѣлямъ; намъ кажется, что ходъ исторіи довольно часто доставляетъ перевѣсъ дурному. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы сами судимъ потомъ иначе; изъ опыта мы узнаемъ, что то, что казалось въ началѣ дурнымъ, въ дальнѣйшемъ ходѣ оказывается благотворнымъ стеченіемъ обстоятельствъ; изъ этихъ опытовъ возникаетъ вѣра, она охотно вспоминаетъ о нихъ, чтобы прео-

долѣвать этимъ впечатлѣніе наличной бѣды. Но она не думаетъ, что можетъ сдѣлать изъ нихъ теоретически удовлетворяющее доказательство. Обратный опытъ, что нужда и бѣдствіе также и внутренно отравляютъ и опустошаютъ жизнь, или что кажущееся счастіе ведетъ какъ народы, такъ и отдѣльныхъ людей къ гибели и притомъ непоправимой гибели, служилъ бы постоянно готовымъ встрѣчнымъ доказательствомъ противъ всякихъ попытокъ теодицеи, если бы она вздумала претендовать на достоинство теоріи.

Вѣра же не смущается этимъ возраженіемъ. Она ссылается противъ него на ограниченность человѣческаго познанія: мысли Бога выше, чѣмъ наши мысли. При всѣхъ обстоятельствахъ для вѣрующаго остается достовѣрнымъ одно: тѣмъ, которые любятъ Бога, всѣ вещи должны служить на пользу. Эта увѣренность не покидаетъ его даже при крушеніи всѣхъ земныхъ надеждъ. Разсудокъ стоитъ рядомъ и не въ состояніи понять этого. Онъ не прекословитъ; онъ хорошо видитъ, насколько сомнительно всякое сужденіе о томъ, что хорошо и что дурно для человѣка или народа. Онъ воздерживается, сомнѣвается и молчитъ. Вѣра же проходитъ бодро; не нуждаясь въ доказательствѣ, недоступная сомнѣнію, она покоится въ волѣ и существѣ вѣрующаго: дѣйствительность должна быть такой, чтобы я и все, что для меня является высшимъ и самымъ дорогимъ, могли существовать въ ней.

Таково въ общей формулѣ содержаніе религіозной вѣры. Въ дѣйствительности она встрѣчается не въ этой отвлеченной формѣ, а только въ конкретныхъ воплощеніяхъ. Въ наглядныхъ представленіяхъ и символахъ историческихъ религій, въ чувственно-сверхчувственномъ построеніи потусторонняго міра съ помощью фантазіи, вѣра становится понятной и способной къ передачѣ, и собственно только съ этимъ дѣлается вполнѣ предметомъ вѣрованія. Прежде всего она дѣлается благодаря этому доступной искусству и поэзіи, этимъ истиннымъ посредникамъ невыразимаго и сверхпонятнаго.

Правда, съ этимъ вѣра дѣлается доступной и рефлектирующему мышленію. Между тѣмъ, какъ это послѣднее старается представить себѣ въ понятіяхъ природу потусторонней жизни и отношеніе ея къ настоящей, возникаетъ вѣро*ученіе;* и когда религіозная община обнимаетъ содержаніе вѣроученія въ обяза-

тельныя формулы, возникаютъ *догматы* или формулы исповѣданія. Такъ случилось съ религіей Іисуса; внесенная въ философствующій міръ эллинизма, она пріобрѣла форму, которая могла вызвать недоразумѣніе, будто христіанство есть по существу ученіе, которое, подобно философіи, имѣетъ теоретическое достоинство и можетъ и должно быть воспринимаемо разсудкомъ. На самомъ же дѣлѣ этого не предполагается. Исповѣданіе церкви—какъ оно въ самой общей формулѣ выражено въ трехъ членахъ символа вѣры — хочетъ собственно высказать не разсудочное уразумѣніе, а ту практическую увѣренность, въ которой община Христа сознаетъ себя единою. Если въ первомъ членѣ оно исповѣдуетъ вѣру въ Бога-Отца, Творца неба и земли, то вѣдь это означаетъ собственно не теоретическое познаніе, къ которому будто бы приводитъ научное изслѣдованіе, а непосредственную увѣренность въ томъ, что міръ не случаенъ, или не отъ діавола, какъ думаютъ нѣкоторые, а отъ Бога и къ Богу, ко Всеблагому. И если во второмъ членѣ христіанство исповѣдуетъ вѣру въ Іисуса Христа, Сына Божія, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, то этимъ онъ хочетъ высказать лишь свою непосредственную увѣренность, что въ Іисусѣ явился во плоти Богъ, что въ немъ Всемогущій и Всеблагій представляетъ себя по своему существу, какъ оно можетъ представляться въ образѣ сына человѣческаго: человѣкъ, ничего для себя не хотящій, всѣмъ дѣлающій добро, не ища благодарности, переносящій безъ ненависти и проклятій самое горькое и позорнѣйшее—вотъ Богъ, Богъ въ образѣ человѣка. «Быть добрымъ, — говоритъ Савонарола,—значитъ дѣлать добро и терпѣть зло и выдерживать его до конца». Точно также и третій членъ выражаетъ лишь практическую увѣренность, что человѣчество призвано къ царству Божію, къ вѣчному общенію блаженства и блаженныхъ, и что до тѣхъ поръ, пока на землѣ бьются человѣческія сердца, въ общинѣ всѣхъ истинныхъ учениковъ Христовыхъ будетъ дѣятеленъ и живъ Духъ Божій.

Итакъ, вѣра христіанства есть не философская система, не богословскій догматъ или даже призрачный остатокъ стараго суевѣрія, а непосредственная и живая увѣренность сердца въ существованіи Блага и его значенія въ дѣйствительности. Эта вѣра можетъ существовать въ настоящее время точно такъ же, какъ и во времена Лютера или Августина, или самихъ апостоловъ,

воочію видѣвшихъ Іисуса. Если бы вѣрованіе христіанства со-стояло въ разныхъ мнѣніяхъ и теоретическихъ положеніяхъ, тогда были бы правы тѣ, которые говорятъ, что оно давно умерло: вѣрованія и положенія не живутъ такъ долго.

Мы возвращаемся теперь къ нашему вопросу—совмѣстима ли такая вѣра съ намѣченнымъ выше монистическимъ представле-ніемъ о строѣ дѣйствительности? Мнѣ кажется, совмѣстима во всѣхъ отношеніяхъ. Можетъ - быть, практическая вѣра въ благо совмѣстима со всякимъ космологическимъ представленіемъ; по крайней мѣрѣ, это—не подлежащій сомнѣнію фактъ, что даже люди, причисляющіе себя въ метафизикѣ къ матеріалистамъ, пи-таютъ безусловную вѣру въ будущность человѣческаго рода и его прогресса въ справедливости и истинѣ. Они должны были бы въ такомъ случаѣ,—чтобы соединить эту вѣру со своей метафи-зикой,—сказать: атомы случайно сформировались и распредѣлились какъ разъ такимъ образомъ, чтобы съ механической необходи-мостью осуществлять высшее благо,—что, правда, все-таки остается нѣсколько неожиданнымъ результатомъ. Такой вѣрѣ болѣе от-вѣчаетъ,—такъ можно будетъ сказать,—философія, видящая в дѣйствительности развивающуюся съ внутренней, телеологическо необходимостью Всежизнь. Пантеизмъ есть не религія, а космо-логическая гипотеза, желающая передать то общее впечатлѣні которое производитъ дѣйствительность на мыслящаго человѣка Но не будетъ несправедливо сказать, что вѣра, видящая во Вс дѣйствительномъ Всеблагое, находитъ въ немъ идущее ей н встрѣчу представленіе.

Богословскіе критики философіи, правда, обыкновенно пр держиваются на этотъ счетъ другого взгляда; они склонны у верждать, что съ религіей совмѣстно лишь *одно* представленіе мірѣ, именно представленіе теизма, поставляющаго Бога ка существо, отдѣльное отъ міра; что пантеизмъ будто бы не мен противенъ религіи, чѣмъ атомизмъ; что то, что онъ называе Богомъ, есть будто бы не Богъ, а природа или вселенная, если Спиноза говоритъ: Deus sive Natura, то это будто бы пр сто злоупотребленіе именемъ Бога. Богу яко бы присуща *ли ность*, природѣ же или вселенной таковая не присуща; эти дается прочная граница: всякая философія, не поставляющ Бога какъ *личное* существо, противна религіи.

Будетъ умѣстнымъ начать и здѣсь разборъ съ Сократовска

предварительнаго вопроса: что̀ означаетъ *личность?* Не правда ли, мы приписываемъ ее прежде всего человѣку; животнымъ же и безжизненнымъ вещамъ она не присуща; она есть *форма человѣческой внутренней жизни.* Мы можемъ, примѣрно, опредѣлить ее какъ самосознательное и разумное мышленіе и хотѣніе.

Вопросъ былъ бы теперь въ слѣдующемъ: имѣетъ ли такую же форму внутренняя жизнь Всеединаго? Мы отвѣтимъ: мы не претендуемъ на исчерпывающее опредѣленіе внутренней природы Вседѣйствительнаго; это было бы не менѣе безнадежнымъ предпріятіемъ, чѣмъ еслибы червякъ вздумалъ давать опредѣленія касательно формы и содержанія духовной жизни человѣка. Но мы не безъ основанія скажемъ: различіе между человѣческой внутреннею жизнью и божескою должно быть во всякомъ случаѣ большимъ и глубоко идущимъ, — настолько большимъ, что между ними нигдѣ не можетъ быть однородности. Ни воля, ни мышленіе Всеединаго—если только мы вообще можемъ говорить объ его волѣ и мышленіи—не могутъ быть постигнуты при помощи категоріи нашего существа.

Что касается прежде всего воли, то у насъ она имѣетъ свое начало въ влеченіяхъ и желаніяхъ, сообразно съ положеніемъ ограниченнаго и нуждающагося существа. Разумная воля есть не что иное, какъ извѣстный родъ саморегулированія побужденій разумомъ. Всеединому мы не можемъ приписать такого рода функцій; не имѣя ни въ чемъ нужды, оно не имѣетъ и желаній, а слѣдовательно не имѣетъ и воли въ человѣческомъ смыслѣ. Ко тому же внѣ его нѣтъ и вещей, на которыя послѣдняя могла бы направиться. Богословы выражаютъ это, приписывая Богу *вседовольство.* — Равнымъ образомъ, ему не можетъ быть приписываема дѣятельность въ томъ смыслѣ, какъ человѣку. Богословы приписываютъ ему, какъ существу дѣйствующему, *всемогущество.* Но вѣдь дѣятельность всемогущаго существа отличается отъ нашей не только по объему, но и по роду. Для нашей дѣятельности существенна противоположность намѣренія и выполненія, цѣли и средства; мы составляемъ сначала представленіе о чемъ-нибудь, чего еще нѣтъ, затѣмъ, какъ бы перехитряя вещи, по своему бытію независимыя отъ насъ, мы принуждаемъ ихъ служить нашимъ цѣлямъ. Въ Богѣ хотѣніе и исполненіе должны совпадать: онъ думаетъ, и совершается; дѣйствительность есть его хотящее и сущее мышленіе, или, говоря словами Спи-

нозы, она есть раскрытіе его actuosae essentiae. — То же и
моральными свойствами человѣка: они не могутъ быть перенос
ны на Бога; въ примѣненіи къ Богу не можетъ быть рѣчи о
обязанностяхъ и добродѣтеляхъ. Самообладаніе, умѣренност
храбрость предполагаютъ собою желаніе и страхъ; справедл
вость и благоволеніе предполагаютъ собою самоограниченіе
жертвованіе своими собственными наклонностями. Чтобы имѣ
возможность быть милосердымъ и добрымъ, подобно человѣк
Богъ долженъ сдѣлаться человѣкомъ.

То же самое относится и къ *интеллектуальной* сторонѣ. Н
ше познаніе исходитъ отъ чувствъ. На основаніи воспріятій
образуемъ понятія, значеніе которыхъ состоитъ лишь въ том
что они схватываютъ собою созерцательныя представленія. Да
о нашей собственной сущности мы пріобрѣтаемъ знаніе не ины
образомъ. И еще одно является существеннымъ для нашего мы
ленія: противопоставленіе *я* и не-*я*; наше самосознаніе связа
съ противоположностью между *я* и внѣшнимъ міромъ. Всеє
ному ничто изъ этого не присуще. Богословы приписываю
Богу *всевѣдѣніе*. Отъ нихъ не ускользнуло то, что всевѣдѣ
отличается отъ нашего знанія не только по объему, но и по
ду: мышленіе Бога, говоритъ схоластическая философія, не д
курсивно, посредствомъ понятій, а интуитивно; но интуити
не такъ, какъ наше созерцательное познаваніе, связанное п
странствомъ и временемъ: Богъ однимъ взоромъ созерцаетъ
вещи, какъ настоящее, такъ и прошедшее и будущее. Какъ в
но, о такомъ познаніи или сознаніи мы не имѣемъ никакого пр
ставленія, у человѣческаго познанія отняты его границы, но эт
отнята въ то же время и опредѣленность. Интуитивный ра
докъ пустая схема, заполнить которую мы не въ состояніи.

Если согласно съ этимъ Богу невозможно приписать обр
человѣческой душевной жизни, то будетъ также невозмо
приписывать ему и личность въ томъ значеніи этого слова,
какомъ мы примѣняемъ его къ людямъ. Затрудненіе устраня
лишь въ томъ случаѣ, если мы отнимемъ у этого понятія
кую человѣческую ограниченность; но вмѣстѣ съ этимъ у н
отнимается также и всякое содержаніе.

Съ этимъ согласились бы всѣ, еслибы не боязнь, будто Б
утратитъ нѣсколько въ своемъ достоинствѣ, если его лиш
предиката личнаго существа; тогда будто бы остается только наз

его безличнымъ существомъ, а съ этимъ онъ былъ бы поставленъ въ рядъ существъ, стоящихъ ниже человѣка.

Но опасеніе это не основательно. Пантеизмъ, какъ онъ здѣсь понимается, не думаетъ отнимать что-нибудь у Бога или отказывать ему въ чемъ-нибудь иномъ, кромѣ человѣческой ограниченности. Опредѣленіе Бога посредствомъ понятія личности считаетъ онъ недопустимымъ только потому, что понятіе это слишкомъ тѣсно для безконечной полноты и глубины его существа. Но чтобы покончить съ этимъ опасеніемъ, пантеизмъ могъ бы назвать Бога *сверхличнымъ* существомъ, — не для того, чтобы опредѣлить этимъ его существо, а для того чтобы указать, что онъ ищетъ существо Бога въ направленіи повышенія, а не пониженія человѣческой духовной жизни. И онъ могъ бы еще прибавить: еслибы кто захотѣлъ назвать Бога личнымъ существомъ въ этомъ смыслѣ, то онъ не видитъ къ тому никакого препятствія. Такъ какъ человѣческая духовная жизнь есть высшее и значительнѣйшее, что только мы знаемъ, то и Бога, если мы хочемъ составить себѣ *представленіе* о немъ, мы можемъ представлять лишь съ помощью человѣческаго существа въ его наибольшемъ повышеніи. Если искусство берется изображать Бога, то оно придаетъ ему тѣлесный образъ человѣка, не предполагая этимъ, что Богъ дѣйствительно имѣетъ форму человѣка, а потому что благородный видъ человѣка является для насъ самымъ высшимъ и значительнымъ тѣлеснымъ образомъ. Именно въ томъ же самомъ смыслѣ мы можемъ приписывать Богу и тотъ духовный образъ, который мы чтимъ въ лучшихъ и величайшихъ людяхъ. Если мы говоримъ объ его святости, мудрости, добротѣ и блаженствѣ, то это символическія выраженія, не опредѣляющія въ понятіяхъ его существа, подобно существу человѣка, а намекающія нашему представленію то направленіе, въ которомъ мы его ищемъ.

Это *возможный и неизбѣжный антропоморфизмъ всякой религіи*. Мы не знаемъ иного духа, кромѣ земнаго человѣческаго, поэтому мы представляемъ себѣ также и Бога, не потому чтобы онъ былъ такимъ самъ по себѣ, а потому что наши представленія не простираются за предѣлы того, что мы переживаемъ. И потому-то этотъ антропоморфизмъ необходимо идетъ еще далѣе; всякій народъ придаетъ Богу тотъ образъ, который отвѣчаетъ его представленіямъ о добротѣ и красотѣ, о достоинствѣ и святости. Какъ говоритъ Гёте:

Во внутренней жизни есть тоже вселенная,
Отсюда похвальный, обычай народовъ,
Что каждый то лучшее, что онъ знаетъ,
Называетъ Богомъ, своимъ Богомъ,
Передаетъ ему небо и землю,
Страшится его и насколько возможно—любитъ.

Въ такомъ *символическомъ антропоморфизмѣ* философское мыш-леніе и религіозная вѣра протягиваютъ другъ другу руки. Зн-ніе не протестуетъ противъ этого; приходя изъ своихъ собстве-ныхъ посылокъ къ понятію Всеединаго, опредѣлить которое [по] содержанію оно однако не въ состояніи, оно предоставляетъ по-тически-творческому духу народа, или религіозному генію со-давать для насъ вмѣсто этого доступныя представленія и обр-зы. Съ другой стороны, религіозная вѣра совершенно далека о[тъ] того, чтобы считать свои символы за научныя понятія; он[и] представляютъ собой нѣчто безконечно высшее и болѣе знач-тельное, чѣмъ научныя понятія и формулы,—настолько же вы-шія, насколько Богъ выше человѣческаго мышленія и пониман[ія]. Раздоръ между философіей и религіей загорается лишь въ то[мъ] случаѣ, когда или философія стремится исключить вѣру, утве[р]-ждая, что понятія науки охватываютъ и исчерпываютъ всю дѣ[й]-ствительность и что тѣ символы — дѣтскія грезы, не имѣющ[ія] вообще никакой цѣны или же имѣющія ее только для наро[да], не могущаго мыслить понятіями. Или же въ томъ случаѣ, ког[да] религія или скорѣе церковная община начинаетъ выдавать св[ои] символы за понятія, а свои догматы за истины, доступныя [на]-учному доказательству, а затѣмъ подъ страхомъ зачисленія [въ] еретики или атеисты требуетъ отъ всѣхъ мыслителей, чтобъ о[ни] совершали именно это же смѣшеніе. Въ обоихъ случаяхъ в[оз]-никаетъ смертельная вражда. Противъ вѣры, выдающей себя [за] единственно истинную науку, возмущается разсудокъ. Проти[въ] философіи, не дающей мѣста вѣрѣ и поэзіи, возмущаются [ду]-ша и фантазія. Напротивъ, вѣра, не желающая быть ничѣ[мъ] инымъ, какъ вѣрой, и философія, сознающая границы чело[вѣ]-ческаго познанія, всегда могутъ существовать рядомъ другъ [съ] другомъ. Каждое отдѣльное лицо, смотря на его индивидуа[ль]-ному предрасположенію, или образованію, будетъ склоняться бо[лѣе] то въ ту, то въ другую сторону, подобно тому какъ оно мож[етъ] быть болѣе одареннымъ, или имѣть большій интересъ то къ изслѣ-

ванію и наукѣ, то къ искусству и поэзіи; но каждый можетъ и долженъ имѣть смыслъ и вниманіе къ обѣимъ сторонамъ духовной жизни. Таково воззрѣніе, которому при послѣднемъ большомъ поворотѣ временъ проложилъ дорогу *Кантъ*. *Шлейермахеръ* ввелъ его въ богословіе. Я еще возвращусь къ этому, но не могу не привести уже здѣсь одно мѣсто изъ его рѣчей о религіи. Шлейермахеръ обсуждаетъ возможность совмѣщенія философскаго пантеизма съ религіозной вѣрой; онъ говоритъ: если пантеистъ не мыслитъ о Богѣ какъ о личности, то это можетъ имѣть свое основаніе «въ смиренномъ сознаніи ограниченности личнаго сознанія вообще и особенно также сознанія, связаннаго съ личностью». Мыслитъ ли кто Бога лично, или нѣтъ, это зависитъ главнымъ образомъ отъ направленія его фантазіи; да въ концѣ концовъ оба рода представленія не такъ ужь и далеки другъ отъ друга, «только не должно мысленно вносить въ одинъ изъ нихъ смерти (инертнаго мертваго бытія), изъ другого же слѣдуетъ всѣми силами стараться устранить мысленно границы». Кто же,—прибавляетъ онъ—упорно настаиваетъ на томъ, чтобы считать благочестіе зависимымъ отъ признанія представленія о личности Бога, у того слишкомъ узкій кругозоръ въ области благочестія; даже глубокомысленнѣйшія сочиненія самыхъ усердныхъ защитниковъ его собственной вѣры должны были бы остаться для него чуждыми. Шлейермахеръ думаетъ здѣсь о мистикахъ.

Обычныя понятія, съ помощью которыхъ ведется споръ о теизмѣ и пантеизмѣ, это понятія *трансцендентности* и *имманентности*; теизмъ учитъ о трансцендентности, пантеизмъ же объ имманентности Бога въ мірѣ. Чтобы характеризовать изложенное выше воззрѣніе и въ этихъ понятіяхъ, я бы сказалъ: имманетность и трансцендентность не суть исключающія другъ друга противоположности. Теизмъ не можетъ исключить имманентности Бога въ мірѣ; если Богъ есть творецъ и хранитель всѣхъ вещей, то вѣдь его сила въ вещахъ сообщаетъ имъ дѣйствительность въ каждый данный моментъ. Съ другой стороны, философскій пантеизмъ не исключаетъ трансцендентности: Богъ и природа не просто совпадаютъ. Это относится прежде всего къ количественной сторонѣ; природа, видимая нами, конечна, Богъ же безконеченъ; она исчезаетъ въ немъ, онъ же не исчезаетъ въ ней; міръ, о которомъ знаетъ наша космологія, есть капля въ океанѣ

дѣйствительности. Это относится и къ качественной сторо нѣ; сущность вещей, какъ она представляется намъ, не может быть вообще чуждой Богу; но сама сущность Бога безконечна она не исчерпывается тѣми опредѣленіями дѣйствительности, ко торыя мы видимъ, тѣломъ и духомъ, протяженіемъ и мышле ніемъ,—или какъ бы мы ни называли самыя общія качества дѣй ствительности. Слѣдовательно Богъ трансцендентенъ, посколь ку его безконечная сущность безконечно превосходитъ данную нам дѣйствительность. Будетъ идолослуженіемъ предполагать, что сущ ность Бога исчезаетъ въ данной намъ природѣ и сущности тво ренія. Впрочемъ философскій пантеизмъ обыкновенно болѣе да лекъ отъ такого идолослуженія, чѣмъ теизмъ, который, опредѣ ляя отвлеченно сущность Бога свойствами человѣческой сущ ности, нерѣдко обнаруживаетъ сомнительную наклонность к ложной имманентности.

Ну,—скажетъ какой-нибудь приверженецъ старой ортодоксі все это звучитъ хорошо и прекрасно; послушать—все кажет сноснымъ; но тѣмъ не менѣе все же это не такъ. Чего тр буетъ религіозное чувство, такъ это Бога, съ которымъ оно м жетъ вступить въ *личное отношеніе*. Таковое возможно, ес Богъ стоитъ внѣ и надъ міромъ, какъ личное отдѣльное сущ ство; оно невозможно съ тѣмъ Всединымъ или Вседѣйств тельнымъ. И чего еще требуетъ религіозное чувство, такъ э Бога, чувствующаго заодно со своими созданіями и слушающаго и молитвы, жалѣющаго ихъ въ нуждѣ и стоящаго къ нимъ бли кимъ помощникомъ. Это возможно для Бога, стоящаго на естественнымъ ходомъ вещей, какъ управитель міра; Спинозовск же субстанція не слушаетъ молитвъ и не совершаетъ чудесъ.

Что касается перваго пункта, то здѣсь пришлось бы опять сказа то же самое, что только-что было сказано при разборѣ вопроса: ес ли самъ Богъ личное существо. Личное отношеніе есть преж всего отношеніе, какъ оно существуетъ между отдѣльными лю ми,—отношеніе, при которомъ происходитъ взаимный обмѣнъ мы лей, чувствъ и дѣйствій. Что такое же точно отношеніе жетъ существовать и между человѣкомъ и Богомъ, утвержда этого не рѣшится даже самый смѣлый антропоморфизмъ; и у кого-нибудь хватитъ духу сказать, что здѣсь существуетъ кое же отношеніе, какъ между родителями и дѣтьми, меж друзьями и сосѣдями?

Но мы можемъ, не насилуя языка, употребить это слово и въ болѣе широкомъ смыслѣ. Отношеніе какого-нибудь человѣка къ его народу мы вѣроятно все же назовемъ скорѣе личнымъ, чѣмъ безличнымъ; во всякомъ случаѣ оно имѣетъ величайшее значеніе для его ощущенія и мышленія, для его дѣятельности и жизни. Отсюда исходятъ для него самыя сильныя побужденія; ради своего народа работаетъ и борется герой; въ вѣрѣ, что это послужитъ ему въ пользу и честь, политическій мученикъ принимаетъ на себя даже презрѣніе и преслѣдованіе. Отъ своего народа поэтъ ожидаетъ пониманія и радостнаго отклика, и если онъ попадаетъ своимъ словомъ въ душу народа, то онъ знаетъ и чувствуетъ это. И вотъ, въ подобномъ же,—правда, еще болѣе неопредѣленномъ,—смыслѣ можно назвать личнымъ отношеніе благочестиваго къ Богу. Онъ ведетъ свою жизнь въ честь Бога; конечно, какъ могли бы не послужить въ честь Богу всякое доброе дѣло и всякая чистая и прекрасная жизнь? Крестоносецъ чувствовалъ себя поборникомъ Бога, миссіонеръ—работникомъ въ созиданіи его царства; онъ увѣренъ въ благоволеніи Бога,—какъ же могъ бы онъ не находить въ этомъ сознаніи и силу, и утѣшеніе, и блаженство?

Но Богъ пантеизма не обладаетъ вѣдь чувствами; какъ можетъ быть рѣчь о благоволеніи у нечувствующаго Всеединаго?—Да, развѣ Всеединое или Всеединый (можетъ-быть существуютъ люди, которые находятъ затрудненіе въ пантеизмѣ главнымъ образомъ потому, что онъ равнодушнѣе къ грамматическому роду, чѣмъ это кажется имъ позволительнымъ), развѣ Богъ по этому представленію вообще долженъ быть нечувствующимъ? Я думаю, пантеистической философіи нѣтъ надобности соглашаться съ этимъ,—если Богъ есть дѣйствительность какъ единая, сама по себѣ сущая внутренняя жизнь, то и все что происходитъ на какомъ-нибудь одномъ пунктѣ дѣйствительности, будетъ имѣть значеніе для Бога, какъ моментъ его сущности. Правда, она будетъ остерегаться приписывать Богу человѣческое чувство, но не менѣе будетъ она остерегаться и того, чтобы вообще отказывать въ чемъ-нибудь Богу. Спиноза говоритъ о любви и блаженствѣ Бога, не предполагая этимъ, что чувственныя состоянія человѣка встрѣчаются точно такъ же и у Бога, но предполагая, что то, что встрѣчается въ отдѣльныхъ существахъ, должно быть заложено въ существѣ безконечнаго, изъ

котораго они ведутъ свое начало. Развѣ могъ бы не видѣть тотъ кто создалъ глазъ, и не слышать тотъ, кто создалъ ухо? Такъ здѣсь мы могли бы сказать: развѣ могъ бы не чувствовать тотъ кто создалъ чувство? Но какъ тамъ «видѣть и слышать», так здѣсь «чувствовать» употребляется не въ собственномъ смыслѣ Эти выраженія еще не безсмысленны отъ этого: это—обозн ченія, имѣющія цѣну символовъ для непредставимаго и невыр зимаго. Такъ думаетъ объ этомъ Писаніе: Богъ пребываетъ в свѣтѣ, куда никто не можетъ проникнуть. Естественное б гословіе предполагало понять Бога своими мыслями; оно говорит о Богѣ почти такъ же, какъ говорятъ о своемъ коллегѣ, мысл котораго вполнѣ понимаютъ и изслѣдуютъ. Отношеніе благоч стиваго къ Богу покоится не на пониманіи, а на вѣрѣ.

Но какъ же, говорятъ, обстоитъ дѣло съ *услышаніемъ молит* и *твореніемъ чудесъ*? Лишь съ этимъ мы подходимъ къ самой су ности религіи. Удрученная душа требуетъ помощника, отвр щающаго зло, которымъ угрожаетъ ей естественный ходъ в щей. Но это можетъ лишь Богъ, стоящій *надъ* естественны ходомъ вещей, а не Богъ, проявляющійся *въ* немъ.

Я думаю, Спиноза отвѣтилъ бы на такое возраженіе прибл зительно такъ: во всякомъ случаѣ это — душевныя потребн сти, ждать удовлетворенія которыхъ отъ Бога его философія поощряетъ. Онъ не осмѣливается думать, чтобы высказываніе желанія могли быть произведены какія-нибудь измѣненія въ ес ственномъ ходѣ вещей. Пусть молитва, какъ внутреннее явле въ душѣ, можетъ имѣть какія-нибудь дѣйствія въ душевн жизни; но чтобы ею можно было, напримѣръ, отклонить м нію или пулю отъ ихъ пути или, какъ молитвой Иліи, низвес огонь съ неба, этого онъ не считаетъ вѣроятнымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь дѣло идетъ не о вопросѣ оцѣнки толкованія, а о вопросѣ фактической дѣйствительности: могу ли молитвы быть дѣйствительнымъ средствомъ произведенія мѣненій въ естественномъ ходѣ вещей, все равно, постоянно, и же только по временамъ? При помощи основаній a priori нел рѣшить ни за, ни противъ дѣйственности молитвы. Рѣше могло бы поэтому быть достигнуто только опытнымъ путе примѣрно съ помощью эксперимента, подобно тому какъ произвелъ когда-то пророкъ Илія предъ жрецами Ваала, и можетъ-быть, статистическимъ методомъ. Вѣдь можно было

представить себѣ нѣчто вродѣ слѣдующаго: не обнаружится ли правильнаго отношенія между частотой вреда отъ грозъ и склонностью къ той трансцендентной формѣ обороны, которая вѣдь для разныхъ мѣстностей различна; не испытываютъ ли его напримѣръ большіе города чаще чѣмъ села? или нельзя ли показать упомянутаго вліянія на другія явленія, на градобитіе, падежъ скота и т. п. для полей и скота разныхъ и различно поступающихъ въ этомъ отношеніи сосѣдей? Или, послѣ того какъ молитва—какъ частная, такъ и общественная—о защитѣ противъ болѣзней и смерти, противъ эпидемій и дороговизны сдѣлалась рѣже, не произошло ли соотвѣтствующаго увеличенія этихъ послѣднихъ и соотвѣтствующаго уменьшенія средней продолжительности жизни? Я не думаю, чтобы требованіе такого доказательства встрѣтило гдѣ-нибудь благосклонное вниманіе, можетъ быть уже простое упоминаніе о возможности его будетъ принято нѣкоторыми какъ профанація—признакъ, что вѣра не покоится на изслѣдованіи и наблюденіи, а предшествуетъ имъ, и что она порѣшила избѣгать всякаго испытанія посредствомъ опыта.

Впрочемъ нѣтъ, конечно, сомнѣнія въ томъ, что эта вѣра находится на пути быстраго отступленія. Первоначально мы находимъ ее распространенной повсюду; это, конечно, одно изъ самыхъ старыхъ и всеобщихъ религіозныхъ убѣжденій человѣческаго рода, будто произнесеніе извѣстныхъ формулъ и совершеніе извѣстныхъ дѣйствій есть средство предотвращать зло и достигать благъ; по мѣрѣ расширенія познанія вещей вѣра эта отступила назадъ. Въ мірѣ европейскихъ народовъ это отступленіе замѣтно со времени начала новѣйшаго естественно-научнаго изслѣдованія. По мѣрѣ того, какъ метеорологія уясняла явленія на небѣ, а физіологія и патологія—явленія въ тѣлесной жизни, въ той самой мѣрѣ естественныя средства защиты и спасенія оттѣсняли на задній планъ средства сверхъестественныя. Мы не можемъ строго доказать, что естественная причинная связь не имѣетъ исключеній и пробѣловъ, но мы мало по малу привыкли предполагать это.

Да, наконецъ, у насъ нѣтъ ни малѣйшей причины быть этимъ недовольными. Пусть въ отдѣльныхъ случаяхъ будетъ жестоко, что естественный ходъ вещей неумолимъ, въ общемъ же однако мы врядъ ли могли бы пожелать, чтобы закономѣрность уступила мѣсто произволу. Если бы выраженное въ

молитвѣ желаніе человѣка могло двигать горами, останавлива
солнце или вызывать дождь и солнечное сіяніе, производи
жизнь и смерть, то мы ничего не выиграли бы при этомъ. Дѣ
ствительность направляетъ насъ на познаваніе и работу, и
сообразно также съ нашей природой. Такую власть надъ
щами мы могли бы довѣрить безбоязненно лишь волѣ, впол
исчезающей въ волѣ Бога, Ну, а такая воля не хочетъ вѣ
ничего помимо того, что хочетъ Богъ, а именно послѣднее и п
исходитъ навѣрное.

Что христіанство вовсе и не поощряетъ склонности че
вѣка достигать сверхъестественнымъ путемъ тѣхъ результато
которыхъ онъ не можетъ достичь естественными средства
это очевидно. Сущность христіанства состоитъ въ томъ, чт
отвращать сердца отъ земныхъ благъ и обращать его къ б
гамъ небеснымъ и вѣчнымъ. Іисусъ завѣщаетъ своимъ уче
камъ не земное счастье и благополучіе, а миръ съ Богомъ и
Богѣ. Этому соотвѣтствуетъ ихъ молитва; своимъ направл
емъ на внутреннія духовныя блага она обозначаетъ собстве
конецъ старой волшебной молитвы, какъ послѣдняя выте
первоначально изъ потребностей и безпомощности чувствен
человѣка. Ея предположеніе таково: вашъ отецъ небесный
етъ, что вы во всемъ нуждаетесь, и заключеніе ея слѣдую
да будетъ воля твоя, а не моя. Цѣлью ея служитъ не пок
ніе естественнаго хода вещей при помощи сверхъестествен
средствъ, а укрощеніе собственнаго сердца, которое по уп
ству и унынію не можетъ примириться со своей участью и
чиниться ей *).

Но,—такъ поднимается теперь дальнѣйшее возраженіе,—
теизмъ, отождествляя Бога и дѣйствительность, уничтож
то качество Бога, въ силу котораго только онъ есть Богъ:
лютную благость и блаженство. Я не могу и не долженъ ч

*) *Фихте*, въ своей аппеляціи къ публикѣ по поводу спора объ ат
со страстнымъ краснорѣчіемъ обращается противъ униженія христіанск
лигіи до колдовского идолослуженія: „система, въ которой блаженство
дается отъ какого-то сверхмогущественнаго существа, есть система
поклонства и идолослуженія и такъ же стара, какъ человѣческая ги
христіанская религія въ высшей степени рѣзко противоположна этом
не обѣщаетъ чувственному человѣку рѣшительно никакого земного
женства.

дѣйствительность, или вѣрить въ нее въ томъ видѣ, какъ она лежитъ передо мной въ эмпирическихъ данныхъ. Міръ, какъ онъ есть, вовсе недостоинъ почитанія; ничтожное и злое дѣйствительно въ немъ такъ же, какъ и хорошее. Пантеизмъ стираетъ различіе между добрымъ и злымъ; онъ все дѣйствительное поставляетъ какъ божественное, какъ проявленіе Всеединаго, и этимъ онъ уничтожаетъ понятіе Бога.

Я возражу: это—недоразумѣніе. Пантеистическое представленіе о мірѣ вовсе не обязываетъ насъ почитать и считать за совершенное и божественное все то, что происходитъ. Конечно, оно предполагаетъ, что ничто дѣйствительное не чуждо вообще Богу; но сущность самого Бога остается трансцендентной. Все преходящее, — такъ можемъ мы сказать вмѣстѣ съ Гете—есть подобіе. Но не всякое подобіе понятно тебѣ. Поэтому ты выбираешь то, что ты понимаешь, и видишь въ этомъ откровеніе Божеской сущности; все же остальное ты оставляешь въ сторонѣ.

Возьмемъ обратный примѣръ. Ты относишься къ своему народу съ чувствами благоговѣнія. Ты пѣлъ въ своей юности и поешь еще теперь: я предался и сердцемъ и дѣломъ тому, чтобы жить и умереть за отечество. Что же такое это отечество, этотъ народъ, которому ты посвящаешь себя самого, свою силу и свою жизнь? Есть это совокупность отдѣльныхъ лицъ, которыхъ ты знаешь и съ которыми ты встрѣчаешься? Есть ли это тѣ люди, съ которыми тебя сталкиваютъ ежедневныя сношенія, съ которыми ты ведешь дѣла, или занимаешься въ какой-нибудь должности? Конечно нѣтъ; на большинство изъ нихъ ты равнодушно не обращаешь вниманія, а на нѣкоторыхъ ты сердишься. Или это тотъ болѣе тѣсный кругъ, съ которымъ ты ближе связанъ, твои знакомые и хорошіе друзья, коллеги и начальники? Можно надѣяться, что между ними найдется одинъ-другой, котораго ты уважаешь и цѣнишь; однако, говоря о немъ, ты вѣроятно знаешь кое-что такое, чего ему не достаетъ для совершенства; и для нихъ жить и умереть,—нѣтъ, ты въ сущности разумѣешь не это. И тѣмъ не менѣе чувство, съ которымъ ты поешь пѣсню, вполнѣ искренно. Гдѣ же, значитъ, этотъ народъ? Онъ въ сердцѣ твоей матери, онъ въ языкѣ, которому она тебя обучила, онъ въ твоей пѣснѣ, которая проникаетъ къ твоему сердцу, онъ въ лицѣ твоего ребенка, онъ

въ вѣрности друга, въ любви женщины, онъ смотритъ на тебя даже изъ голубыхъ глазъ чужого ребенка, играющаго на краю дороги; онъ въ каждомъ словѣ ученія и мудрости, которыя сообщилъ тебѣ твой вѣрный учитель, онъ въ памяти о твоихъ покойникахъ, онъ въ образахъ тѣхъ великихъ людей, примѣръ которыхъ возвысилъ тебя, мысли которыхъ обогатили тебя: онъ самъ есть образъ, который ты создалъ себѣ, идеальное существо, черты котораго ты заимствовалъ изъ самаго милаго, самаго лучшаго и благороднаго, что тебѣ встрѣчалось. И вотъ ты говоришь, оставляя въ сторонѣ все остальное; *вотъ* мой народъ, то, что онъ собственно есть, въ чемъ проявляется его истинная сущность, неистощимая, такъ какъ безконечныя богатства и безконечныя глубины остаются для меня сокрытыми.

И вотъ точно также ты относишься и къ дѣйствительности вообще. То, что въ природѣ и исторіи наиболѣе глубоко трогаетъ тебя и наиболѣе осчастливливаетъ, ты обнимаешь въ одинъ образъ и говоришь: вотъ подлинная сущность, глубочайшій смыслъ и содержаніе дѣйствительности. Ты смотришь на заходящее солнце и упиваешься его свѣтомъ; ты вдыхаешь весенній воздухъ и чувствуешь трепетъ природы, ты видишь пробивающуюся зелень и безконечное множество гармонически движущихся существъ, ты взираешь на горы и море, на небо и вѣчныя звѣзды и говоришь: это твореніе Бога! Ты читаешь произведенія великихъ поэтовъ и прорицателей всѣхъ временъ и народовъ, ты пытаешься передумать мысли и объять вѣчные образы и ты чувствуешь въ нихъ дыханіе Духа Божія. Ты слушаешь Евангеліе, ты углубляешься въ слова и жизнь Іисуса, ты переживаешь исторію его страданія и смерти и ты говоришь вмѣстѣ съ военачальникомъ: воистину это былъ благочестивый человѣкъ и сынъ Бога. Здѣсь открывается тебѣ смыслъ жизни, смыслъ вещей; вотъ то, чѣмъ и для чего существуетъ дѣйствительность.

Правда, рядомъ съ этимъ существуетъ также и другое, ничтожное, пошлое, злое. Рядомъ съ Іисусомъ—высокомѣріе и ненависть книжниковъ, сытое самодовольство фарисеевъ, постыдная угодливость прокуратора, заискивающаго у массы, кровожадность ослѣпленнаго народа, низость предателя и слабость отрекшагося; все это тоже существуетъ и точно также дѣйствительно. Тѣмъ не менѣе ты говоришь: это не существенно

въ данномъ историческомъ событіи: существенны жизнь и смерть невиннаго и праведнаго; это великое, трогающее міръ событіе, все же остальное есть лишь нѣчто побочное и средство необходимое для осуществленія и выраженія, но не отрывокъ или часть его.

Конечно, это произволъ. Кто чувствуетъ не такъ, тому ты не можешь доказать этого. Кто говоритъ, что рабъ Малхъ, или кричащій пѣтухъ также дѣйствительны, что тутъ нѣтъ никакого различія, оправдывающаго предпочтеніе того или иного, того ты не можешь принудить. Не разсудокъ дѣлаетъ здѣсь различіе, а сердце; для разсудка всякое дѣйствительное одинаково дѣйствительно; различіе между важнымъ и неважнымъ, существеннымъ и случайнымъ дѣлается не умомъ, а волей. Сердце говоритъ тебѣ, что является собственно и истинно сущимъ среди безконечной полноты дѣйствительнаго. Если бы кто вовсе не имѣлъ сердца, кто бы былъ простымъ, чистымъ разсудкомъ, для того все было бы одинаково важнымъ, или, скорѣе, все было бы одинаково ничего не говорящимъ. Такъ бываетъ съ тѣмъ, кто утратилъ свое сердце, кто опустошилъ свою душу,—такъ бываетъ съ пресыщеннымъ человѣкомъ.

Итакъ, различіе космологическаго представленія, которое составилъ себѣ кто-нибудь о началѣ и строѣ дѣйствительности, не производитъ въ этомъ отношеніи рѣшительно никакой разницы; пантеистъ столь же хорошо, какъ и теистъ, сдѣлаетъ выборъ того, въ чемъ онъ находитъ собственный смыслъ или истинную сущность вещей, и онъ сдѣлаетъ его, руководясь не космологическими умозрѣніями, а тѣмъ непосредственнымъ участіемъ, которое вызываютъ вещи въ его душѣ. Другихъ основаній рѣшенія не имѣется и у теиста. Если послѣдній судитъ на основаніи Библіи, то это въ концѣ концовъ происходитъ все-таки на основаніи того значенія, которое имѣетъ для него сама книга и ея содержаніе. И если онъ принимаетъ церковное толкованіе вещей, то авторитетъ церкви покоится на томъ, что она какимъ-нибудь образомъ представляется ему какъ абсолютно значительная историческая форма жизни.

Но въ построеніи этихъ вещей, подумаетъ кто-нибудь, теизмъ имѣетъ за собой преимущество. Пантеизмъ долженъ выводить изъ своего Всеединаго также и дурное и злое, а этимъ положеніе Бога по отношенію къ добру и злу опять дѣлается сомнительнымъ. Теизмъ настолько отдѣляетъ Бога отъ міра, что

онъ освобождается отъ недостаточности эмпирической дѣйствительности.

Конечно; но такое освобожденіе покупается лишь *одной* цѣной: цѣною *дуализма*. Если допустить два первоначальныхъ принципа, тогда, конечно, можно отвѣтственность за все дурное взвалить на злой принципъ, на матерію, или на діавола, другой же принципъ сохранить какъ основаніе для всего хорошаго и благопріятнаго. Но этой цѣны, какъ извѣстно, церковное ученіе платить не пожелало. Поэтому ея теизмъ даже и въ этомъ отношеніи не имѣетъ за собою рѣшительно никакого преимущества передъ пантеизмомъ. Разъ Богъ изъ ничего сотворилъ всѣ вещи, то онѣ являются и остаются его произведеніемъ; и всякія попытки свалить съ него несовершенства даннаго міра на что-нибудь другое являются напрасно потраченнымъ трудомъ; разсудка онѣ не удовлетворяли нигдѣ и никогда. Гдѣ бы ни искать первой причины худа и зла, въ свободной ли волѣ человѣка, или падшаго ангела, разсудокъ всегда шагнетъ далѣе и спроситъ о причинѣ этой первой причины; и разъ человѣкъ или ангелъ имѣетъ причину своего существованія, то онъ будетъ искать въ ней также и причину ихъ природы и будетъ находить ее примѣрно вмѣстѣ съ Я. Беме въ темной первоосновѣ въ Богѣ, или съ Лейбницемъ — въ метафизической границѣ его творческой силы.

Скорѣе можно будетъ сказать: для пантеизма сносное построеніе этихъ фактовъ легче. Онъ можетъ или объявить вмѣстѣ со Спинозой дѣйствительность и совершенство за однозначущія понятія и кажущееся несовпаденіе ихъ свести на наши случайныя понятія о хорошемъ и дурномъ, совершенномъ и несовершенномъ; или же вмѣстѣ съ эволюціоннымъ пантеизмомъ онъ можетъ объявить процессъ развитія дѣйствительности за прогрессирующее, совершенствующееся самоосуществленіе идеи, такъ что совершенное будетъ находиться въ концѣ, а не въ началѣ. Каково бы ни было въ остальномъ достоинство этихъ построеній, они не имѣютъ той оскорбительности, которая присуща представленію, будто всемогущая и предвидящая всѣ вещи воля абсолютно произвольно вызвала къ существованію этотъ міръ, какъ абсолютно хорошій, но этотъ же самый міръ вслѣдствіе абсолютно произвольно происшедшаго отпаденія одного созданія былъ потомъ такъ испорченъ, что долженъ считаться об-

ластью господства дьявола. Когда *Лючиліо Ванини* высказалъ однажды взглядъ, повторяемый Дж. Ст. Миллемъ въ его посмертныхъ опытахъ о религіи, а именно: Богъ хочетъ, чтобы всѣ люди сдѣлались блаженными, дьяволъ же—чтобъ они всѣ погибли; но такъ какъ всѣ невѣрующіе, всѣ еретики, какъ таковые, суть погибшіе люди, а изъ членовъ церкви еще всѣ тѣ, которые умираютъ въ смертномъ грѣхѣ и въ несогласіи съ церковью, то въ результатѣ получается, что воля дьявола совершается въ ужасно преобладающей степени;—когда онъ высказалъ это, то его сожгли на кострѣ,—способъ аргументаціи, не убѣждающій разсудка, и не успокаивающій сердца. Я не хочу утверждать, что только-что намѣченныя соображенія пантеистической теодицеи даютъ намъ это, но они имѣютъ все же нѣчто успокоивающее. Впрочемъ теистическія попытки теодицеи пошли въ концѣ концовъ по такимъ же путямъ: рѣчь о недѣйствительности зла, или вѣра въ конечное возстановленіе всѣхъ вещей ведутъ какъ разъ туда же.

10. Историческое развитіе представленія о Богѣ и мірѣ.

Вслѣдъ за критико-догматическимъ обсужденіемъ космолого-теологической проблемы я помѣщаю очеркъ историческаго изложенія. Я уже сказалъ, что развитіе человѣческаго мышленія совершается повидимому въ направленіи къ *идеалистическому монизму*: съ одной стороны, къ нему приходитъ научно-философское созерцаніе, съ другой—развитіе религіознаго міропредставленія вливается въ монотеизмъ, который, будучи проведенъ въ логической послѣдовательности, отнимаетъ у Бога всякую конечность и ограниченность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и опредѣленность конечнаго, и не оставляетъ мѣста для самостоятельно стоящаго рядомъ съ Богомъ міра; если монотеизмъ продумать до конца, то его самая общая формула міра совпадаетъ съ пантеизмомъ: μόνος ὁ θεός, Богъ единъ.

Вопросъ объ истинности формулы міра нельзя, конечно, рѣшить путемъ историческаго разсмотрѣнія. Тѣмъ не менѣе историческое доказательство,—если угодно такъ назвать это разсмотрѣніе,—не лишено значенія, какъ это и признаютъ философы, представляя обыкновенно свое собственное міровоззрѣніе какъ конечный пунктъ предшествовавшаго философскаго развитія.

Какъ Гегель или Контъ конструируютъ свою философію как необходимый конецъ ряда, такъ поступаютъ и Фейербахъ Бюхнеръ. И они правы; гдѣ дѣло идетъ о познаніи отдѣльных фактовъ историческаго или физическаго міра, тамъ изслѣдов тель будетъ довѣрять одному только методическому изслѣдов нію и будетъ требовать, чтобы рѣшеніе было предоставле исключительно этому послѣднему. Гдѣ же дѣло идетъ о п слѣднихъ вещахъ, гдѣ имѣется въ виду передать то общ впечатлѣніе, которое міръ производитъ на человѣка, тамъ у о дѣльнаго лица является потребность опереться на совокупн общее мышленіе, тамъ для него становится важнымъ заручить consensu gentium, или, если это невозможно, то хоть consen historiae, т.-е. убѣдиться, что мысли его и составляютъ собстве но ту искомую цѣль, къ которой съ внутреннею необходимост приводитъ предшествующее развитіе.

Въ естественной исторіи религіи различаютъ обыкновенно т основныхъ формы или ступени развитія вѣры въ Бога: *фет шизмъ* или *спиритизмъ* (называемый также анимизмомъ, натур момъ), *политеизмъ* и *монотеизмъ*. Всѣмъ имъ обща вѣра въ свер чувственное, проявляющее себя въ чувственномъ мірѣ свои дѣйствіями; различна форма, придаваемая ими этому сверхч ственному и его дѣйствіямъ. *Фетишизмъ* или *спиритизмъ* расп страненъ среди первобытныхъ народовъ всѣхъ частей свѣ Спутникомъ его является *шаманизмъ*, волшебное жречество. Ф тишемъ (съ португальскаго feitiço, амулетъ, идолъ) является л бой предметъ, въ которомъ находится волшебная сила, ду Камень, черепокъ, кость, пучокъ травы или волосъ, грубо вы занный образъ — все это носитъ негръ на тѣлѣ, или вывѣшиваетъ хижинѣ; этимъ предметамъ оказываются тѣ или иныя почести, п ставляются кушанья и напитки; какъ воздаяніе за это ожидаю исполненіе желаній, защита отъ болѣзни, злого колдовства, несчастій всякаго рода. Если это ожиданіе обманывается, то фе ша выбрасываютъ прочь, какъ безсильнаго, и стараются пріобрѣ болѣе дѣйствительнаго. Производство фетишей и уходъ за н являются великою наукой колдуновъ-жрецовъ, имѣющихъ вла надъ духами. Животныя, деревья, рощи, горы, рѣки, озера, м луна, солнце,—также считаются часто сѣдалищами духов ихъ окружаютъ дѣйствіями культа. Весьма обыкновенно и что почитаніе посвящается душамъ умершихъ предковъ.

конецъ, встрѣчаются — больше на словахъ, чѣмъ въ культѣ — боги, имѣющіе миѳолого-космогоническій характеръ; говорятъ о богахъ, или о Богѣ, первоначально сотворившемъ міръ и людей.—Это въ сущности та же самая форма, въ которой проявляются религіозныя представленія у негровъ и индійцевъ, у сѣверно-азіатскихъ народовъ и обитателей австралійскаго архипелага. Наиболѣе выступающими элементами являются фетишизмъ и шаманизмъ, рядомъ съ ними встрѣчаются зачатки космогонической миѳологіи и тамъ и сямъ слышится рѣчь объ одномъ великомъ Духѣ или Богѣ, который сотворилъ всѣ вещи и отъ котораго, въ частности, ведутъ свое начало также и люди; случайно попадается и та версія, что старые и великіе боги вытѣснены новыми и меньшими *).

Если спросить о сущности чтимаго здѣсь «божественнаго», то опредѣлить ее трудно; неопредѣленность сущности божества и ненадежность его дѣятельности характеристичны для этой ступени. Но было бы заблужденіемъ думать, будто предметомъ культа служитъ эта случайная видимая вещь; имъ всюду служитъ сверхчувственное, «духъ», на котораго дѣйствуютъ и черезъ котораго происходитъ дѣйствіе. По воззрѣнію негра, «въ каждой чувственной вещи сидитъ или по крайней мѣрѣ можетъ сидѣть духъ, и притомъ въ совершенно ничтожныхъ повидимому предметахъ можетъ находиться духъ очень большой и могущественный. Этого духа онъ не представляетъ себѣ привязаннымъ къ тѣлесной вещи; онъ имѣетъ въ ней лишь свое обычное или главнѣйшее сѣдалище» (Waitz, II, 174). Что негръ не лишенъ способности къ метафизикѣ, это показываетъ тутъ же (стр. 188) сообщаемая исторія: «Одному негру, который только-что оказалъ почесть дереву и преподнесъ ему пищу, указали на то, что дерево однакоже ничего не ѣстъ. Онъ защитился противъ этого отвѣтомъ: О, дерево не фетишъ, фетишъ—духъ и невидимъ, но онъ поселился здѣсь, въ этомъ деревѣ. Конечно онъ не можетъ пожирать нашу тѣлесную пищу, но онъ ѣстъ ея духовное и оставляетъ тѣлесное, видимое нами».

Второй основной формой является *политеизмъ*. Отличіе ея отъ первой состоитъ въ томъ, что сверхчувственное имѣетъ здѣсь

*) Данныя у Th. Waitz'a: Anthropologie der Naturvölker, II, 167 и сл., относительно негровъ; III, 177 и сл., индійцевъ; V, 134 касательно микронезійцевъ; VI, 229 и сл. относительно полинезійцевъ.

образъ *личнаго* существа; вмѣсто идоловъ, неопредѣленныхъ, преходящихъ, безъименныхъ и безформенныхъ воплощеній волшебныхъ силъ, мы имѣемъ здѣсь боговъ—постоянныя, прочно сформированныя, личныя, историческія существа. Греческій міръ боговъ представляетъ намъ эту форму наиболѣе совершеннымъ образомъ; каждый членъ царства боговъ является здѣсь хорошо охарактеризованнымъ, историческимъ существомъ; образъ ихъ, какъ тѣлесный, такъ и духовный, обнаруживаетъ общія черты человѣческой природы, но это повышенные люди, безъ границъ, поставленныхъ существамъ смертнымъ. Они не подлежатъ естественнымъ законамъ, господствующимъ надъ нашимъ бытіемъ; пространство, время и причинность не имѣютъ для боговъ никакого значенія. Они не безтѣлесныя вообще существа, но они могутъ принимать всякій образъ; они не вездѣсущи, но они являются тамъ, гдѣ хотятъ, безъ нашего тяжеловѣснаго передвиженія; они не безвременны, но они не старѣютъ и не умираютъ,—жизнь ихъ есть вѣчная юность; они не всемогущи, но ихъ желаніе опредѣляетъ дѣйствительность безъ тѣхъ сложныхъ средствъ, въ которыхъ нуждается человѣческая дѣятельность.

Собственной областью распространенія политеизма является время юношества *историческихъ* народовъ. У всѣхъ народовъ, бывшихъ носителями исторической жизни, мы находимъ міръ боговъ, въ основныхъ чертахъ сходный съ греческимъ, у египтянъ и семитовъ, у индусовъ и персовъ, у германцевъ и славянъ. Въ Новомъ Свѣтѣ тѣ племена, у которыхъ замѣтны зачатки исторической жизни,—обитатели Мексики и Перу, отличаются въ то же время еще и тѣмъ, что они создали міръ боговъ.

Это совпаденіе не случайно: историческій міръ боговъ служитъ трансцендентнымъ отраженіемъ собственной исторической жизни. Въ фетишизмѣ отражаются измѣнчивые страхъ и желаніе первобытнаго человѣка; не имѣя продолжительныхъ мыслей и воспоминаній, цѣли жизни и идеаловъ, выходящихъ за предѣлы чувственной частной жизни, онъ живетъ даннымъ моментомъ, подчиненный своей чувственной природѣ. Его боги подобны ему самому: это преходящія мгновенныя образованія, подобно тому страху и желанію, которыя ихъ создали. Такъ и боги народовъ, проснувшихся къ исторической жизни, подобны своимъ производителямъ: подобно тому какъ постоянная община расчлененной на семьи народности даетъ отдѣльнымъ лицамъ участіе въ исто-

рической жизни цѣлаго и тѣмъ возвышаетъ ихъ надъ краткостью и непрочностью животнаго существованія, такъ и боги дѣлаются историческими существами, стоящими въ постоянныхъ отношеніяхъ другъ къ другу и къ людямъ. Вмѣстѣ съ народомъ становятся осѣдлыми и его боги, рядомъ съ общественнымъ зданіемъ воздвигается храмъ, какъ постоянное мѣстопребываніе боговъ.

Разсматривая сущность боговъ ближе, можно различить въ ней три элемента, которые въ сознаніи вѣрующаго образуютъ конечно нераздѣльное единство личной жизни: 1) *олицетворенныя волшебныя силы*, 2) *олицетворенныя силы природы*, 3) *олицетворенные идеальные образы*.

Въ первомъ выступаетъ родство съ фетишизмомъ: воздѣйствуя на боговъ, можно воздѣйствовать косвенно и на естественный ходъ вещей; дѣйствія культа—это средства для достиженія сверхъестественнымъ путемъ того, въ чемъ не обезпечиваютъ естественныя силы человѣка. Въ дѣйствительной религіи это всюду является первымъ и важнѣйшимъ элементомъ; дѣйствительная религія живетъ не въ миѳологіи, а въ культѣ; здоровье и богатство, обиліе урожая и дѣтей, побѣда, счастіе и великое знаніе о будущемъ—вотъ чего всѣ вѣрующіе всюду стремятся добиться отъ боговъ посредствомъ молитвъ и жертвоприношеній. Вездѣ существуетъ жречество, посвящающее свои занятія искусствамъ культа и изслѣдованію будущаго; всюду есть и всякаго рода суевѣрія и волшебныя средства, ничѣмъ не отличающіяся отъ фетишизма.

Во-вторыхъ, боги—олицетворенныя силы или существа природы. Это—та сторона, которой занимаются преимущественно миѳологи. Зевсъ есть ясное небо или небесная сила, проявляющаяся въ погодѣ, главнымъ же образомъ въ молніи; Деметра—видимая земля, производящая изъ своихъ нѣдръ хлѣбъ и плоды; Посейдонъ—море или морская сила, опоясыватель земли и потрясатель земли; Аполлонъ и Артемида—оба большія братственныя свѣтила дня и ночи. Неистощимая фантазія грековъ связала потомъ эти тысячи образовъ въ тысячи отношеній другъ къ другу и къ людямъ; между тѣмъ, какъ черты существъ природы переплетаются съ человѣческими чертами, возникаетъ пестрая ткань миѳовъ. Анализъ изслѣдователя различаетъ въ ней антропоморфически-символическое представленіе естественныхъ явленій, за-

несенныя извнѣ историческія воспоминанія, племенныя сказанія и легенды мѣстъ культа, этимологическія и географическія выдумки: анализъ трудится надъ безнадежнымъ предпріятіемъ— выяснить историческое развитіе этого міра, или надъ еще болѣе безнадежнымъ—привести его въ систематическое единство.

Наконецъ боги обладаютъ еще и третьей стороной: они—олицетворенные идеалы, они въ конкретныхъ формахъ изображаютъ народу его идеи о человѣческомъ совершенствѣ. Зевсъ есть идеалъ владычествующаго человѣка; достоинство и могущество, обоснованныя на силѣ и правѣ, суть элементы его существа. Въ образѣ Аполлона представляется идея греческаго народа о высокой и свободной духовной жизни; духовная свобода и самообладаніе приведены въ немъ въ полное равновѣсіе; музы—его спутницы. Такъ Гера, Аѳина, Афродита являются типами женскаго совершенства.

И мы почитаемъ
Безсмертныхъ боговъ,
Какъ будто бы они были людьми
И совершали въ великомъ
То, что лучшіе изъ людей въ маломъ
Совершаютъ или могутъ совершить.

Прежде чѣмъ обратиться къ монотеизму, я сдѣлаю нѣсколько замѣчаній по вопросу о томъ, нельзя ли видѣть въ фетишизмѣ, политеизмѣ и монотеизмѣ не только три отвлеченно различаемыя основныя формы, но и ступени развитія, слѣдующія по времени одна за другой; въ частности—не былъ ли фетишизмъ всюду предшествовавшей по времени первичною формой религіи; вѣдь несомнѣнно, что монотеизмъ исторически развился изъ политеизма, какъ своей предварительной ступени. Это воззрѣніе, какъ показываетъ Максъ Мюллеръ *), пріобрѣло значеніе со средины прошлаго столѣтія; до этого времени было господствующимъ теологическое воззрѣніе, будто въ политеизмѣ и фетишизмѣ мы имѣемъ передъ собою смутныя и извращенныя воспоминанія изъ первоначальной, чистой, монотеистической религіи Адама. М. Мюллеръ, хотя и отклоняетъ это послѣднее воззрѣ-

*) M. Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion (1880), стр. 62 и сл. См. также O. Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (1884), II, стр. 3 и сл.

ніе, какъ не научное, не хочетъ однако признавать и перваго: фетишизмъ нигдѣ не является первоначальнымъ, а представляетъ собою пришедшій въ упадокъ остатокъ первоначальнаго высшаго представленія божественнаго; съ паденіемъ цивилизаціи утратился высшій духовный смыслъ культа, и отъ него сохранилось, какъ послѣдній остатокъ, «почитаніе палокъ и камней».

Въ самомъ дѣлѣ, если подъ фетишизмомъ понимать культъ «бездушныхъ» предметовъ,—а нѣчто такое можетъ-быть тоже встрѣчается какъ у отдѣльныхъ лицъ, такъ и у пришедшихъ въ упадокъ племенъ,—тогда М. Мюллеръ безъ сомнѣнія правъ: такой безсмысленный фетишизмъ предполагаетъ собою «предшествующія формы» которыя дѣлали бы его возможнымъ, и въ качествѣ «бездушнаго» остатка которыхъ онъ остался по утратѣ ихъ смысла. Если же подъ фетишизмомъ понимать,—какъ это сдѣлано выше и какъ это по Вайцу (на котораго ссылается и М. Мюллеръ) только и можетъ соотвѣтствовать фактамъ,—культъ духовъ, имѣющихъ свое временное пребываніе въ любомъ предметѣ, то дѣло оказывается иначе. Если *исторической* жизни культурныхъ народовъ предшествовала эволюціонная ступень *неисторической* или *доисторической* жизни, то и историческимъ богамъ нельзя будетъ не предпослать эволюціонной ступени боговъ неисторическихъ. Вѣдь въ этихъ вещахъ врядъ ли что-нибудь можетъ быть достовѣрнѣе того общаго положенія, что въ сущности боговъ отражается сущность народа, почитающаго ихъ. Неисторическіе боги суть именно тѣ неопредѣленные, безформенные «духи» фетишизма.

Этому не противорѣчитъ, въ моихъ глазахъ, и исторія индійской религіи. Самый древній слой, до котораго мы можемъ достичь въ религіозной литературѣ индусовъ, М. Мюллеръ называетъ «генотеизмомъ»: божественное во многихъ измѣнчивыхъ духообразныхъ силахъ природы, между которыми то та, то другая выступаетъ какъ первая и высшая. На этотъ слой, какъ онъ изображается у М. Мюллера, можно будетъ смотрѣть какъ на переходную форму отъ примитивной вѣры въ духовъ къ позднѣйшему политеизму индусовъ съ его лично-историческими богами. Ему вѣроятно предшествовала не засвидѣтельствованная исторически эволюціонная ступень, вполнѣ подходящая подъ обычное понятіе фетишистическаго спиритизма. Историческихъ памятниковъ фетишизмъ не оставляетъ вѣдь уже по существу дѣла;

сохраняются лишь его переживанія; и эти послѣднія антрополо встрѣчаетъ конечно повсюду *).

Къ этому же воззрѣнію приводитъ, какъ кажется, и всяк попытка разрѣшенія вопроса о первомъ *происхожденіи вѣры богов* или сверхъестественныя существа.

Объясненіе происхожденія религіи предпринималось съ тре различныхъ исходныхъ точекъ. Первая попытка отправляет отъ теоретическаго побужденія, изъ потребности человѣка причинномъ объясненіи вещей. Такъ Пешель въ своемъ Völk kunde начинаетъ отдѣлъ о религіи положеніемъ: «на всѣхъ с пеняхъ цивилизаціи и у всѣхъ племенъ религіозныя ощуще возбуждаются всегда однимъ и тѣмъ же внутреннимъ стрем ніемъ, именно потребностью для всякаго явленія и случая дыскать причину или виновника». Въ заключеніи же онъ пов ряетъ это положеніе, прибавляя, что при незначительныхъ лахъ разсудка потребность въ причинности удовлетворяется у фетишемъ. Первой и ближайшею человѣку формой причинно является онъ самъ, какъ дѣйствующее существо; съ этою ка горіей онъ смотритъ на окружающій міръ, и всѣ явленія на н и на землѣ представляетъ себѣ теперь какъ дѣйствія хотящ существъ; такъ возникаетъ миѳологія, какъ продуктъ антр морфической апперцепціи.

Другое объясненіе беретъ за исходный пунктъ не умъ, а лю, потребности не теоретическія, а практическія. Такъ с ритъ на дѣло *Людвигъ Фейербахъ* въ своей книгѣ о сущн

*) Въ гомеровскомъ мірѣ нигдѣ нѣтъ рѣчи о культѣ душъ и о дѣйст умершихъ душъ на здѣшній міръ; міръ мертвыхъ строго отдѣленъ отъ живыхъ. Е. Роде (E. Rohde. Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsg bei den Griechen, 1890) показываетъ однако на основаніи многочислен слѣдовъ и переживаній, какъ этой ступени предшествовала другая, на ко также и греки знали вѣру и страхъ передъ „духами", равно какъ и в кающій отсюда культъ душъ. Вытѣсненіе духовъ Роде ставитъ въ свя переселеніями и съ переходомъ отъ болѣе древняго обычая погребенія к жиганію труповъ. Сожженіемъ разрушается двойникъ души, и этим слѣдняя вполнѣ и окончательно отдѣляется отъ земного, такъ что прин житъ затѣмъ уже исключительно темному царству тѣней Гадеса и н жетъ безпокоить болѣе яснаго и солнечнаго здѣшняго міра. Такъ гомеровскаго времени освободились отъ призрачнаго міра духовъ (s Позднѣе, въ болѣе религіозно настроенное время, въ культѣ героевъ и также и въ Греціи ожили опять тѣ остатки первобытной вѣры.

религіи; впрочемъ, онъ имѣетъ себѣ предшественниковъ въ Д. Юмѣ, Спинозѣ и Гоббзѣ, а въ послѣднее время въ наиболѣе общемъ направленіи его взгляда у него имѣются многочисленные послѣдователи. По Фейербаху, колдовство есть сущность всякой первоначальной религіи, боги суть существа желанія, ихъ назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы исполнять тѣ желанія человѣка, которыхъ самъ онъ исполнить не въ состояніи. Подобно тому, какъ нужда есть мать всѣхъ искусствъ, такъ она есть мать и искусства колдовства. Роль ума при этомъ второстепенна; онъ доставляетъ волѣ посредство, представленіе «духа» или «бога», т.-е. сверхъестественной силы, на которую она можетъ дѣйствовать и тѣмъ пролагать себѣ путь въ природѣ.

Третьимъ исходнымъ пунктомъ служитъ вѣра въ загробную жизнь душъ. *Гербертъ Спенсеръ* выставляетъ этотъ пунктъ на первый планъ; его ученіе о религіи (въ первомъ томѣ «Основаній соціологіи») заключается утвержденіемъ, «что почитаніе предковъ есть корень всякой религіи».

Въ моихъ глазахъ, всѣ эти объясненія не исключаютъ, а пополняютъ другъ друга. Что касается прежде всего воззрѣнія Пешеля, интеллектуалистическаго воззрѣнія, лежащаго большею частью и въ основаніи попытокъ объясненія у миѳологовъ, то одно оно очевидно недостаточно; оно слишкомъ преувеличиваетъ разумъ или причинную потребность первобытнаго человѣка. Еслибы человѣкъ вступилъ въ міръ внезапно, въ одинъ день, снабженный, какъ разсказываетъ исторія творенія въ книгѣ Бытія, всѣми способностями, которыми онъ обладаетъ въ настоящее время, или даже еще бо́льшими силами, только еще безъ знаній, тогда въ самомъ дѣлѣ первымъ чувствомъ его могло бы быть удивленіе и его первою заботой вопросъ о виновникѣ этихъ вещей. Но разъ онъ произошелъ изъ низшихъ жизненныхъ формъ, то мы едва ли можемъ приписывать большую роль удивленію въ началѣ его жизненнаго пути. Животныя ежедневно показываютъ намъ, насколько безслѣдно для впечатлѣній чисто-чувственнаго существа проходятъ тѣ небесныя явленія, которыя, по мнѣнію миѳологовъ, первыя должны были бы привести къ побужденію искать причиннаго объясненія, именно,—восходъ солнца и утренняя заря, темнота и гроза. Лишь высоко развитое духовное существо доходитъ до удивленія передъ этими явленіями, давно привычными для его воспріятія. Я думаю, что категорія

«духа» должна была существовать прежде, чѣмъ стало вообще возможно миѳологическое пониманіе солнца и луны, бури и тучъ, земли и моря. И тутъ, какъ кажется мнѣ, Спенсеръ несомнѣнно правъ, выводя первое представленіе о духѣ вообще изъ продолжающейся въ образѣ призраковъ жизни умершихъ. Въ необычайной полнотѣ собранный и прекрасно расположенный имъ антропологическій матеріалъ показываетъ, какъ общераспространенна эта вѣра, и въ то же время уясняетъ, какъ она могла возникнуть и сдѣлаться точкой отправленія для все одушевляющаго анимизма, антропоморфической апперцепціи явленій природы, наконецъ—миѳическаго пониманія природы.

Затѣмъ становится яснымъ, какъ въ *обладающемъ волею* существѣ вѣра въ духовъ могла сдѣлаться точкой отправленія для практическаго ряда—волшебства и культа. Первичною формой культа всюду было, какъ кажется, то, что къ духамъ умершихъ обращались съ рѣчью и предлагали имъ принять участіе въ ѣдѣ. Но такъ какъ сами духи являются дѣйствительными существами не въ обыкновеннномъ смыслѣ, то и общеніе съ ними имѣетъ своеобразный, можно было бы сказать—призрачный, характеръ; они не пожираютъ дѣйствительно пищи, подобно живущимъ, и не даютъ на рѣчь слышимаго ухомъ отвѣта. Являясь то здѣсь, то тамъ, то въ томъ, то въ другомъ видѣ, не будучи связаны законами тѣлесности, пространства и времени, они совершаютъ свойственныя призракамъ сверхъестественныя дѣйствія. Еслибы кто зналъ только искусство настраивать ихъ въ свою пользу, то онъ могъ бы съ помощью ихъ совершить многое, что иначе невозможно. Еслибы кто умѣлъ только какъ слѣдуетъ спрашивать ихъ, то они могли бы открыть ему многое такое, чего иначе никто не можетъ знать, и прежде всего—будущее: вѣдь сами они не находятся во времени, по крайней мѣрѣ, въ собственномъ смыслѣ.

Такимъ образомъ дается возможность колдовства. Сдѣлать его общераспространенною дѣйствительностью, сдѣлать шаманизмъ и жертвенный культъ, авгурство и прорицаніе существенною составною частью жизненной дѣятельности человѣка, это,—тутъ *Фейербахъ* правъ,—дѣло воли. Стремленіе провести свою волю существуетъ, существуютъ и тысячи препятствій и границъ, не поддающихся преодолѣнію при помощи естественной дѣятельности, наконецъ существуетъ горячее желаніе предвидѣть буду-

щее, но оно закутано для смертныхъ въ непроницаемый мракъ. И вотъ тутъ предлагаетъ свои услуги категорія духа и его сверхъестественной дѣятельности и знанія; стараясь овладѣть ими, изобрѣтательная въ нуждѣ воля производитъ то безконечное разнообразіе сверхъестественныхъ и трансцендентныхъ дѣйствій и изысканій, съ которыми на каждомъ шагу встрѣчаются антропологическое и историческое изслѣдованія. Будь нужда не такъ настоятельна и воля къ жизни не такъ сильна, вѣра въ духовъ не достигала бы такого громаднаго значенія для духовно-историческаго развитія. Это видѣлъ уже Спиноза: «Если бы люди,— такъ начинается предисловіе къ теолого-политическому трактату,—могли съ увѣренной рѣшимостью направлять свои дѣла, или еслибы счастіе всегда имъ благопріятствовало, то не существовало, бы никакого суевѣрія. Но такъ какъ они часто поставляются нуждою въ безпомощное состояніе и ради ненадежныхъ благъ счастья, безмѣрно желаемыхъ ими, почти постоянно находятся въ жалкомъ колебаніи между страхомъ и надеждой, то духъ ихъ безпрестанно ухватывается за всякую вѣру и суевѣріе».

Но, наконецъ, и интеллектуалистическое пониманіе миѳологовъ не лишено момента истины. Если Гербертъ Спенсеръ весь міръ боговъ хочетъ свести непосредственно на обоготворенныхъ предковъ и царей, то миѳологамъ не трудно будетъ показать недостаточность этого объясненія. Зевсъ и Деметра, Аполлонъ и Артемида, Индра и Рудра, Митра и Варуна навѣрное не обоготворенные цари и царицы. Съ бо́льшимъ правомъ ихъ можно будетъ назвать олицетворенными или обоготворенными силами природы. Конечно, и для нихъ первая возможность возникновенія лежитъ въ продолжающейся жизни умершихъ; но послѣ того, какъ явилась уже категорія духа, она отдѣляется отъ мѣста своего происхожденія, и въ то время, какъ естественныя явленія истолковываются спиритически или апперципируются антропоморфически, она дѣлается точкой отправленія новыхъ самостоятельныхъ образованій. Какъ совершился этотъ процессъ въ частностяхъ, какъ боги сдѣлались олицетворенными силами природы, или естественныя силы воплощенными духами, этого нельзя, конечно, показать in concreto; мы не можемъ прослѣдить исторію отдѣльныхъ боговъ до ихъ рожденія въ душѣ народа. Мы можемъ только попытаться обозначить въ общемъ психологическую возможность. И тутъ, вмѣстѣ съ *М. Мюллеромъ*, можно

подумать также и о той власти, которую имѣлъ надъ мышленіемъ первобытный, все олицетворяющій языкъ: онъ какъ бы постоянно вызывалъ фантазію привносить мысленно къ естественнымъ явленіямъ, грому, дождю, бурѣ и т. д., какой-нибудь субъектъ, какое-нибудь существо, дѣлающее все это. Чѣмъ же инымъ могло быть это существо какъ не духомъ, какъ онъ сидитъ и въ близкихъ, осязаемыхъ земныхъ вещахъ? Въ то время, какъ между духомъ и явленіемъ вещи, въ которой онъ имѣетъ свое сѣдалище, завязываются внутреннія отношенія, онъ становится духомъ природы, олицетворенной силой природы: Аполлонъ или Митра становится всевидящимъ, разсѣивающимъ мракъ, далеко попадающимъ своими стрѣлами богомъ солнца и свѣта. Зевсъ или Индра становится богомъ неба, держащимъ въ своей рукѣ силы высотъ, собирающимъ облака, ниспосылающимъ дождь и снѣгъ и главнымъ образомъ низвергающимъ могучую молнію. И вотъ, между тѣмъ какъ одновременно съ этимъ поэтически-религіозная фантазія дѣлаетъ свое дѣло въ антропоморфическомъ переводѣ внѣшнихъ явленій на внутреннія, моральныя состоянія и явленія, — возникаютъ боги, эти поразительныя существа, въ которыхъ физико-космическая и духовно-историческая стороны связаны въ такое странное, полное противорѣчій единство.

Мы обращаемся теперь къ третьей и послѣдней основной формѣ религіи, *монотеизму*. Областью его распространенія служитъ болѣе высоко развитая духовная культура историческихъ народовъ. Для большихъ монотеистическихъ религій является характеристичнымъ, во-первыхъ, возникновеніе ихъ въ *историческое* время и благодаря *историческимъ* личностямъ; затѣмъ *одухотвореніе божественнаго*. Боги суть чувственно-сверхчувственныя существа; монотеизмъ совершенно совлекаетъ чувственную сторону, Богъ есть духъ безтѣлесный, безобразный, недоступный для чувственнаго воображенія. Съ этимъ исчезаетъ все облеченіе трансцендентнаго міра въ антропоморфическіе образы, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, хотя масса и не можетъ еще вполнѣ отказаться отъ чувственнаго представленія духовнаго. Утрачивая человѣческую ограниченность, онъ перестаетъ въ то же время существовать какъ отдѣльное существо; отдѣльное существо есть существо ограниченное въ пространствѣ и времени; существо вполнѣ отбросившее эти границы перестаетъ быть отдѣль-

нымъ существомъ; Богъ есть *само существо, единое Всесущество,* сила и сущность котораго проникаютъ и преисполняютъ всѣ времена и всѣ пространства. А съ этимъ исчезаетъ наконецъ и нѣчто дальнѣйшее: *національная* ограниченность. Боги политеизма — это боги одного даннаго народа, другіе народы имѣютъ другихъ боговъ. Единый же Богъ, Богъ міра, есть одинъ лишь истинный Богъ, рядомъ съ которымъ не существуетъ никакихъ другихъ боговъ. Монотеистическія религіи всѣ проявляютъ стремленіе къ международной пропагандѣ, у политеистическихъ же религій этого стремленія нѣтъ. Конечно и греки и римляне носили своихъ боговъ въ чужія страны, но мысль подчинять имъ души чужихъ народовъ оставалась имъ чуждой. Стремленіе къ обращенію, проявляющееся разнообразнымъ образомъ, въ миссіонерствѣ и въ крестовыхъ походахъ, свойственно только монотеистическимъ религіямъ.

Исторически монотеизмъ является прогрессомъ сравнительно съ политеизмомъ. Внутри *греческаго* міра развитіе это можно до нѣкоторой степени прослѣдить. Прогрессирующее духовное образованіе производитъ разлагающее дѣйствіе на антропоморфическій политеизмъ. Старые боги не въ состояніи болѣе удовлетворять ни требованіямъ подвинувшагося впередъ моральнаго сознанія, ни требованіямъ сознанія теоретическаго.

Прежде всего проявляется тенденція выдѣлить изъ ихъ *моральной* сущности тѣ черты, которыя становятся невыносимыми для болѣе воспріимчиваго сознанія. Если боги суть дѣйствительно то, чѣмъ представляетъ имъ почитаніе вѣрующихъ, основатели порядка, податели блага, хранители права и нравовъ, то имъ не можетъ и не должно принадлежать все, что приписываютъ имъ сказаніе и миѳъ. Жрецы и философы, поэты и художники участвуютъ въ томъ процессѣ очищенія, которымъ, начиная съ VI-го столѣтія, изъ сущности боговъ вытравляются всѣ миѳически-антропоморфическія и волшебно-фетишистическія черты *). Одновременно съ этимъ развитіе идетъ въ направленіи единства. Если Гомеръ не видитъ никакого затрудненія въ томъ, что боги вмѣшиваются въ дѣла людей въ противоположныхъ направленіяхъ, подобно тому, какъ они и между собою живутъ во враждѣ и распрѣ, — то въ позднѣйшее время такая рознь ста-

*) L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen, I, 153 и сл.

новится невыносимой для чувства. Доброе и правое есть одно и не можетъ быть въ спорѣ съ самимъ собой, поэтому и боги могутъ проявлять свою дѣятельность только единодушно и въ одномъ направленіи. Этическимъ постулатомъ служитъ сначала не метафизическое единство божеской сущности, а единство и согласіе божеской воли. Въ обозначеніи «божественное» (τὸ θεῖον), обычномъ со времени Геродота, требованіе единства пріобрѣло себѣ словесное выраженіе, которое не исключаетъ множественности существъ, можно также сказать—именъ или лицъ (ролей или формъ явленія); вѣдь безъ этихъ послѣднихъ религіозное чувство греческаго народа не могло бы конечно обойтись; «вся красота, вся теплота, вся возвышенность его религіи покоится для него (да и для насъ она только такимъ образомъ воспроизводится во всемъ своемъ блескѣ) главнымъ образомъ на *мірѣ* боговъ, образы которыхъ, начиная съ неба и по всей землѣ, ведутъ свою собственную блаженную жизнь, порознь и вмѣстѣ, во всеприсутствіи и участливой заботливости, принимаютъ участіе въ человѣческихъ любимцахъ и ихъ судьбахъ, любя, охраняя, наказывая, водворяя порядокъ»; строгій монотеизмъ съ своимъ холодящимъ пустыннымъ одиночествомъ показался бы грекамъ атеизмомъ *).

Такимъ образомъ политеизмъ остается возможнымъ съ моральной стороны. Въ его существованіи напротивъ ему угрожаетъ развитіе *теоретическаго* умозрѣнія. Чертой, которая главнымъ образомъ и съ самаго начала бросалась въ глаза греческой философіи въ строѣ дѣйствительности, было *единство* природы. На отысканіе единаго начала дѣйствительности направлены всѣ старанія древнѣйшей философіи. Разъ это начало духовно-личное,—оно можетъ быть только единымъ. Космосъ подобенъ по виду не работѣ, въ которой участвовали многіе, а произведенію одного всѣмъ управляющаго разума. Въ умозрѣніи элейцевъ философія повидимому въ первый разъ столкнулась рѣшительно враждебно съ народнымъ политеизмомъ. Еще менѣе могли устоять старые боги передъ положительной наукой, быстро развивающейся начиная съ IV столѣтія. Вѣкъ, занимающійся зоологіей и ботаникой, анатоміей и физіологіей, можетъ видѣть въ олимпійскихъ богахъ только баснословныя существа. Человѣкъ, обладающій научнымъ знаніемъ,

*) K. Lehrs: Populäre Aufsätze aus dem Altertum, стр. 148 и сл.

уклоняясь отъ столкновенія съ традиціонной религіей народа, можетъ обращаться съ ними снисходительно, онъ можетъ переистолковывать ихъ и эстетически наслаждаться ими, или можетъ поселять ихъ въ междумірныхъ пространствахъ, гдѣ они не нарушаютъ естественнаго хода вещей, но онъ не можетъ болѣе вѣровать въ нихъ.

Философскимъ міросозерцаніемъ, которое заступаетъ мѣсто миѳологическаго и въ извѣстномъ смыслѣ замѣняетъ собою старую религію боговъ, является *идеалистическій пантеизмъ*. Я намѣчу въ нѣсколькихъ штрихахъ историческое развитіе этого воззрѣнія, образующаго вплоть до настоящаго времени одну изъ основныхъ формъ мышленія, чтобы не сказать—основную форму философскаго мышленія на Западѣ *).

Философія *Платона* является первымъ дѣйствительнымъ проведеніемъ этого воззрѣнія. Во всякомъ случаѣ рядомъ съ нею имѣется еще и другое пониманіе дѣйствительности, ея противоположность: *матеріалистическій атомизмъ Демокрита*. Однако уже въ древнемъ мірѣ, а еще болѣе въ средніе вѣка и новое время перевѣсъ имѣетъ направленіе, исходящее отъ Платона. Здѣсь, войдя въ системы ученія церкви, оно сдѣлалось даже—конечно, съ очень сильными измѣненіями—элементомъ обыкновеннаго представленія, первоначально выступавшаго противъ него такъ враждебно. Факты, изъ которыхъ оно исходитъ, общи всему греческому мышленію: господствующій въ природѣ, особенно на небѣ, полный смысла порядокъ, и парящая въ мірѣ людей—какъ въ частной жизни, такъ и въ жизни народовъ—справедливость. Эти факты (которыхъ не отрицаютъ и Демокритъ и Эпикуръ, а только стараются объяснить ихъ на свой манеръ) Платонъ толкуетъ въ своей *теоріи идей*, пользуясь при этомъ нѣкоторыми мыслями своихъ предшественниковъ и развивая ихъ далѣе: дѣйствительность есть на самомъ дѣлѣ не что иное *какъ единая система сущихъ, согласующихся между собою мыслей*.

*) Я обращаю вниманіе читателя на краткое и при этомъ все-таки содержательное и понятное изложеніе исторіи древней философіи В. Виндельбанда, которое вмѣстѣ съ цѣннымъ дополненіемъ, «Очеркомъ исторіи математики, естествознанія и космологіи» С. Гюнтера, наглядно представляетъ развитіе греческаго мышленія. Оно образуетъ одну часть (V, I) Handbuch der klassischen Philologie, изд. J. Müller.

Это чудовищный парадоксъ, которымъ философское мышленіе на Западѣ окончательно отрывается отъ обыкновеннаго мнѣнія. «Мнѣніе», видящее дѣйствительность лишь при помощи чувствъ, останавливается на томъ представленіи, что міръ состоитъ изъ аггрегата вещей, находящихся и движущихся въ пространствѣ, возникающихъ и преходящихъ во времени. Философъ же, созерцающій дѣйствительность не чувствомъ, а разумомъ, познаетъ ее въ ея истинѣ; въ діалектическомъ умозрѣніи, въ мыслительномъ созерцаніи онъ схватываетъ ее какъ то, что она есть сама по себѣ: какъ сущую, безвременную и безпространственную, вѣчную и неизмѣнную систему мыслей. Подобно тому, какъ поэтическое произведеніе, какъ философія, какъ геометрическая система есть сущая система мыслей, такъ и дѣйствительность сама по себѣ, κόσμος νοητός, mundus intelligibilis. Какъ тамъ множественность моментовъ связывается внутренней логической или эстетическою необходимостью въ единство, существующее, какъ таковое, внѣ времени (хотя субъективное сознаніе можетъ охватывать ее, конечно, лишь во временномъ движеніи), такъ и сущій міръ существуетъ какъ множественность мыслей и идей, внутренно связанныхъ логически-эстетическою необходимостью. Само собой понятно, что какъ бытіе для какой-нибудь мысли состоитъ въ мыслимости, такъ и бытіе дѣйствительности самой по себѣ состоитъ въ вѣчной мыслимости единой системы мыслей, или въ самосознаніи идеи, которая есть дѣйствительность, или — такъ мы тоже можемъ сказать, — въ живомъ бытіи для себя Бога, который есть Вседѣйствительное и Всеблагое.

Такъ мыслитъ себѣ дѣйствительность философъ: онъ пытается продумать сущія мысли, — мысли, составляющія сущность Бога или дѣйствительнаго. Правда, онъ видитъ дѣйствительность и другимъ образомъ; подобно другимъ, онъ видитъ ее также и при помощи чувствъ, и тутъ она является ему такой же, какъ и имъ: какъ аггрегатъ разсѣянныхъ въ пространствѣ, измѣняющихся, возникающихъ и преходящихъ во времени вещей. Но видимость не обманываетъ его; онъ знаетъ, что Сущее не можетъ возникать и преходить. Впрочемъ сквозь этотъ міръ явленій всюду просвѣчиваетъ и по истинѣ дѣйствительное. Глазъ знающаго и въ пространственно-временномъ мірѣ всюду распознаетъ идею; во всѣхъ вещахъ присутствуетъ раціональный, духовный факторъ;

онъ существуетъ какъ математическая закономѣрность въ порядкѣ небесной системы, какъ телеологическая, полная смысла связь членовъ и функцій въ живыхъ существахъ. Конечно, онъ здѣсь какъ бы прикрытъ или подавленъ «другимъ», ирраціональнымъ факторомъ; во всѣхъ тѣлесныхъ вещахъ, рядомъ съ тѣмъ, что въ нихъ раціонально, выразимо въ понятіяхъ и потому понятно, рядомъ съ формой или закономѣрнымъ, существуетъ безформенное и не выразимое въ понятіяхъ, абсолютно непроницаемое для мышленія; это то, въ силу чего онѣ протяженны въ пространствѣ. Это «другое», не принадлежа къ міру мыслей, собственно и не дѣйствительно, оно есть μὴ ὄν, простая призрачность. Между тѣмъ въ натурфилософскихъ изложеніяхъ, особенно въ Тимеѣ, оно опять пріобрѣтаетъ нѣкоторый родъ дѣйствительности; какъ «соупричина», рядомъ съ собственною причиной, сущими мыслями, которыя дѣлаются здѣсь теперь формирующими цѣлевыми мыслями, оно употребляется для объясненія чувственнаго міра, главнымъ же образомъ для того, чтобы взваливать на него нарушенія и неправильныя образованія. Въ собственномъ созерцаніи эти несовершенства связываются, правда, не съ самою дѣйствительностью, а только съ нашимъ чувственнымъ представленіемъ дѣйствительности. Дѣйствительность и совершенство уже здѣсь (подобно тому какъ потомъ realitas и perfectio) являются тождественными понятіями: Богъ, живой, самъ по себѣ сущій, міровая мысль, включающая въ себѣ безконечное богатство внутреннихъ опредѣленій, есть въ одно и то же время Вседѣятельное и Всеблагое.

Близко родственны съ этимъ мысли, въ которыхъ находитъ завершеніе своего міросозерцанія философія *Аристотеля.* Правда, уже самъ Аристотель чувствуетъ и отмѣчаетъ противоположность; онъ видитъ ее прежде всего въ томъ, что онъ не хочетъ отдѣлять,—подобно Платону,— сущихъ мыслей отъ дѣйствительности: «идеи» существуютъ не внѣ и не рядомъ съ вещами, а въ вещахъ, какъ сущія, осуществившіяся въ нихъ цѣлевыя мысли. Или, выражаясь иначе (ибо такое представленіе Платонъ отклонилъ бы какъ чуждое ему: идеи не суть нѣчто, существующее рядомъ съ другимъ, а онѣ суть именно дѣйствительное): для Аристотеля истиннымъ міромъ является міръ чувственно данныхъ, отдѣльныхъ вещей; κόσμος αἰσθητός, міръ множественности, міръ возникновенія и прехожденія, представляемый Платономъ какъ

простая призрачная тѣнь, отбрасываемая на нашу чувственность сущимъ міромъ мыслей,—есть для него сама дѣйствительность; міръ этотъ составляетъ для него предметъ теоретическаго интереса и неутомимаго изслѣдованія. Но въ дѣйствительномъ объясненіи вещей, въ метафизикѣ и натурфилософіи, онъ продолжаетъ однако неуклонно идти по слѣдамъ своего учителя. И онъ также во всѣхъ вещахъ находитъ нѣчто двойственное: раціональный факторъ, «форму», идею, цѣлевую мысль, и нѣчто ирраціональное, «другое», матерію, которая сама по себѣ безформенна, невыразима въ понятіяхъ и непонятна, неразрѣшима въ мысли. Въ отношеніи души и тѣла мы имѣемъ передъ собой схему двойственности въ ея самомъ выразительномъ случаѣ: душа—раціональный и идеальный факторъ живого существа, матерія же, изъ которой она строитъ тѣло, ирраціональный факторъ. И для него раціональный факторъ, составляя собственно познаваемое въ вещи, есть также и собственно дѣйствительное; матерія сама по себѣ есть нѣчто не сущее, или просто лишь возможное, которое, только воспринимая идею или цѣлевую мысль, становится опредѣленнымъ, конкретнымъ, дѣйствительнымъ. Правда, и цѣлевая мысль сама по себѣ недѣйствительна, она дѣлается таковой лишь въ своемъ осуществленіи въ веществѣ. Однако, въ концѣ концовъ, въ послѣднемъ завершеніи его мыслей въ теологіи, идеальный факторъ пріобрѣтаетъ положеніе единственнаго и само по себѣ сущаго дѣйствительнаго. Всѣ идеи заключены, въ концѣ концовъ, въ одной всеобъемлющей идеѣ, въ міровой формѣ, то-есть въ Богѣ. Богъ же есть чистая форма безъ матеріи, actus purus; и формой его дѣйствительности служит чистое мышленіе; его бытіе есть мышленіе абсолютнаго содержанія мысли (νόησις νοήσεως), самоосуществленіе идеи, которая есть дѣйствительность, въ самосознаніи.—Это вполнѣ мысль Платона: единая, сама по себѣ сущая, сама себя осуществляющая въ мышленіи система идей есть абсолютная дѣйствительность, Богъ, единство мышленія и бытія. Разница была бы только въ томъ, что у Аристотеля есть идеи индивидуальнаго, тогда какъ у Платона въ дѣйствительномъ мірѣ мыслей встрѣчаются только роды, а не единичное; однако и Платонъ не строго выдерживаетъ эту мысль,—и у него есть «индивидуальныя идеи»—души. И точно такъ же онъ узналъ бы свои мысли и въ Аристотелевскомъ представленіи отношенія Бога и природы: вся природа цѣлестрем

тельна, направляется ко благу; благо же не есть нѣчто внѣ ея, а есть ея собственная завершенная форма. Такъ по крайней мѣрѣ въ человѣкѣ: благо состоитъ для него не въ чемъ иномъ, какъ въ завершенномъ осуществленіи идеи человѣка въ индивидуальной формѣ. Въ основномъ понятіи этики оба они снова вполнѣ сходятся.

Въ томъ же самомъ направленіи мыслей остается и *стоическая* школа. Всѣмъ управляющій разумъ, проникающій своею внутреннею закономѣрностью всю дѣйствительность и всюду создающій форму и порядокъ, разумное и доброе, есть послѣднее міровое начало или сама дѣйствительность въ ея собственной сущности. Рядомъ съ этимъ идеальнымъ или раціональнымъ факторомъ дѣйствительности и стоики знаютъ еще «другое», рядомъ съ разумнымъ и они знаютъ тѣлесное; но потомъ они нѣсколько насильственнымъ образомъ стараются побороть дуализмъ, увѣряя, что разумное есть въ то же время и тѣлесное, или, наоборотъ, что матеріальное начало, первичный огонь, изъ котораго все происходитъ и въ которомъ все исчезаетъ, есть въ то же время начало идеальное, Всеразумъ. Если не обращать вниманія на нѣсколько рѣзкую формулировку, то въ этомъ взглядѣ очевидно кроется разумный смыслъ. Въ сущности это то же самое, чего позднѣйшіе философы хотятъ достигнуть ученіемъ о параллелизмѣ мышленія и протяженія или тожественности идеальнаго и реальнаго, или чего Платонъ достигалъ тѣмъ, что разсматривалъ тѣлесность какъ призрачность: именно —монистическая онтологія.

Въ теософическихъ умозрѣніяхъ, въ которыя впадаетъ въ концѣ концовъ греческая философія, вездѣ замѣтны основныя черты идеалистическаго пантеизма. Въ нихъ подчеркиваютъ трансцендентность Бога: его сущность лежитъ по ту сторону всѣхъ данныхъ опредѣленій, также и по ту сторону опредѣленій духа. Однако духъ остается самымъ близкимъ къ нему, мысль есть его первое проявленіе, его формальными опредѣленіями являются старыя—единство и благость. Пусть одинъ изъ послѣднихъ мыслителей древняго греческаго міра, перипатетикъ *Симплицій*, выскажетъ въ заключеніе эту общую мысль. Его комментарій къ «Руководству» Эпиктета начинается слѣдующими положеніями: «Источникъ и начало всѣхъ вещей есть благо. Ибо это есть и начало и цѣль всѣхъ вещей, къ которой все стремится и направляется.

И самимъ собой благо производитъ всѣ вещи, первыя, среднія и послѣднія. Первыя же и ближайшія ему оно производитъ подобными самому себѣ; одна благость производитъ многія благости, одна простота и единство, стоящее поверхъ всѣхъ единствъ,— многія единства, одно начало—многія начала. Ибо одно и то же есть Одно, и Начало, и Благо, и Богъ».

Къ подобному же исходу привело развитіе мыслей о Богѣ и мірѣ также и у большой восточной вѣтви арійскаго міра народовъ, у *индусовъ*,—и объ этомъ мнѣ хотѣлось бы напомнить хоть однимъ словомъ. Послѣ того какъ индійскій духъ съ творческою фантазіей создалъ сначала въ *дэвахъ* міръ ясныхъ и вѣчныхъ боговъ, въ философскомъ размышленіи онъ возвысился до принципіальнаго отрицанія дѣйствительности многихъ образовъ и именъ Божественнаго, чтобы въ *Брахманѣ* познать наконецъ единую абсолютную самость міра. Брахманъ не имѣетъ уже формы отдѣльнаго Я, онъ возвышается за предѣлы противоположности половъ; онъ есть сверхъиндивидуальный, сверхчувственный, сверхсущій Вседухъ, являющійся въ отдѣльной душѣ въ связанномъ, раздѣленномъ, очувствленномъ видѣ: «Атманъ, самость въ тебѣ, есть истинный Брахманъ, отъ котораго ты лишь на время былъ отчужденъ рожденіемъ или смертью, который однако снова восприметъ тебя въ себя, лишь только ты придешь къ нему и къ себѣ самому». Впрочемъ рядомъ съ этимъ безпрепятственно продолжали признаваться политеизмъ и жертвенный культъ. Въ высшей степени своеобразнымъ образомъ, поучительнымъ и для пониманія нашего историческаго міра, сохранились здѣсь различныя ступени развитія народнаго духа, какъ ступени развитія также и отдѣльной жизни: «Всякая благочестивая мысль, когда-либо нашедшая въ Индіи свое слово, свое выраженіе, когда-либо переданная изъ поколѣнія въ поколѣніе, какъ священное фамильное достояніе, оставалась, и все богатство трехъ историческихъ періодовъ: дѣтства, возмужалости и старости» (представленныя въ литературѣ: дѣтство—большинствомъ гимновъ Веды, годы возмужалости—Брахманами, старость—Упанишадами), «было употребляемо на то, чтобы удовлетворять различныя потребности сердца и духа каждаго отдѣльнаго лица въ его дѣтствѣ, въ его возмужаломъ и старческомъ возрастахъ.—Все еще существуютъ брахманскія семьи, въ которыхъ сынъ слово въ слово заучиваетъ наизусть старинныя священныя пѣсни, въ которыхъ отецъ ежедневно со-

вершаетъ свои священныя обязанности и жертвоприношенія, въ то время какъ дѣдъ всѣ обряды и церемоніи считаетъ пустыми, въ богахъ Веды не видитъ ничего, какъ имена для того, что, какъ онъ знаетъ, выше всѣхъ именъ, и ищетъ успокоенія тамъ, гдѣ его только и можно найти—въ высшемъ философскомъ познаніи, которое служитъ ему въ то же время и высшею религіей. Она есть Vedânta, конецъ, цѣль, исполненіе всей Veda» *).

Прежде чѣмъ послѣдовать за дальнѣйшимъ ходомъ мышленія на Западѣ, необходимо бросить взглядъ на второй большой притокъ, опредѣляющій его духовный міръ,—на развитіе монотеистическаго міросозерцанія у семитскаго племени, у народа *Израильскаго*. Здѣсь эта цѣль достигнута не умозрительнымъ, а практически-религіознымъ путемъ. Это отвѣчаетъ всѣмъ способностямъ этого народа, составляющимъ полную противоположность способностямъ грековъ. Если особенное дарованіе послѣднихъ лежитъ на сторонѣ интеллекта, въ высшей степени воспріимчивой чувственности и поразительно подвижномъ умѣ, то особенное дарованіе Израильскаго народа лежитъ въ серьезности и глубинѣ, съ которыми онъ постигаетъ моральныя и религіозныя вещи. Философамъ грековъ соотвѣтствуютъ пророки Израиля, образы суровой силы и величія, какихъ не производилъ ни одинъ другой народъ. Начиная съ Иліи, стоящаго въ началѣ ряда, и кончая Крестителемъ, заканчивающимъ его, общая основная черта пророчества состоитъ въ томъ, что оно, слѣдуя голосу Бога внутри себя, выступаетъ, обличая, противъ міра и народа, противъ богатыхъ и великихъ властелиновъ при дворѣ или въ общественномъ мнѣніи, противъ всего традиціоннаго и господствующаго въ жизни и служеніи Богу; что оно измѣряетъ народъ его идеей быть избранникомъ Божіимъ и находитъ его слишкомъ легкомысленнымъ: вмѣсто того, чтобы вести жизнь въ справедливости, любви и смиреніи предъ вашимъ Богомъ, вы презираете малыхъ, пожираете добро вдовъ и сиротъ и слѣдуете за другими богами, поблажающими похотямъ вашего сердца. И исходя отсюда, пророкъ находитъ затѣмъ толкованіе исторіи; въ судьбахъ народовъ онъ показываетъ руку Божію. Философія исторіи,—такъ можно было бы сказать,—есть твореніе Израиля, подобно

*) M. Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, стр. 406, 412.

тому, какъ математика и космологія—твореніе грековъ. Правда, это не любимая наука, проповѣдь ея не находитъ благосклонныхъ слушателей, поэтому одиночество и изгнаніе являются жребіемъ пророка и пустыня мѣстомъ его убѣжища.

При вступленіи народа Израильскаго въ исторію мы находимъ его на точкѣ зрѣнія не теоретическаго, а практически-культоваго монотеизма, который можетъ-быть лучше всего обозначить какъ единообожаніе. Первая заповѣдь: «ты не долженъ имѣть другихъ боговъ, помимо меня», запрещаетъ не вѣру въ существованіе другихъ боговъ, скорѣе предполагаемое ею, а ихъ почитаніе. Израиль долженъ служить одному Іеговѣ, и послѣдній поможетъ своему народу противъ его утѣснителей. Какимъ путемъ народъ этотъ перешелъ отъ политеизма всѣхъ семитовъ, всюду просвѣчивающаго еще въ его преданіяхъ, къ исключительному почитанію единаго Бога, это исторически едва можно распознать. Напротивъ развитіе отъ единообожанія до монотеизма можно прослѣдить по имѣющейся литературѣ. Оно есть общій трудъ пророчества и священства. Впрочемъ, оно, какъ слѣдствіе, вытекаетъ изъ перваго шага; народъ какъ бы заинтересованъ въ томъ, чтобы сдѣлать своего Бога единственнымъ истиннымъ Богомъ вообще, единаго національнаго Бога сдѣлать Богомъ міра. Въ псалмахъ, въ пророкахъ, въ исторіи творенія Іегова является уже не только Богомъ одного Израиля, но и вообще единственнымъ истиннымъ Богомъ, Богомъ, сотворившимъ небо и землю; боги другихъ народовъ—простые кумиры, сдѣланные изъ камня и дерева, безсильные и безсамостные идолы. Какъ отдѣльные моменты въ этомъ развитіи выступаютъ: во-первыхъ, централизированіе культа благодаря царству и священству, затѣмъ углубленіе понятія Бога въ нравственномъ смыслѣ у пророковъ и освобожденіе его отъ натуралистическаго и національнаго характера. Подъ впечатлѣніемъ великихъ историческихъ судебъ народа у пророковъ слагается убѣжденіе, что Іегова не есть Богъ, преданный народу Израиля со слѣпою благосклонностью и предвзятостью, или поддающійся внѣшнему служенію; не потомство Авраама, не приносящіе жертвы въ Іерусалимѣ составляютъ его народъ, а правые. «Думаешь ты, что Господь находитъ удовольствіе во многихъ тысячахъ барановъ? или въ маслѣ, если бы оно текло даже цѣлыми рѣками? Тебѣ сказано, человѣкъ, что хорошо и чего Господь Богъ твой требуетъ отъ тебя, имен

соблюдать слово Божіе, любить и быть кроткимъ передъ Богомъ твоимъ» (Михей 6, 7). Если Израиль не исполнитъ воли Его, то онъ болѣе не Его народъ, Онъ отвергнетъ его. «Пророки могли представить себѣ, что Іегова уничтожаетъ теперь основанные имъ царство и народъ. Наиболѣе всего онъ былъ для нихъ Богомъ справедливости, Богомъ же Израиля онъ былъ лишь постольку, поскольку Израиль удовлетворялъ его требованіямъ справедливости; они, слѣдовательно, оборотили традиціонный порядокъ обоихъ основныхъ догматовъ вѣры. Этимъ Іегова избавился отъ опасности столкнуться съ міромъ и потерпѣть неудачу; господство права простиралось еще далѣе, чѣмъ господство ассиріянъ. Въ этомъ состоитъ этическій монотеизмъ пророковъ; они вѣрятъ въ нравственный порядокъ міра, въ не имѣющее исключеній значеніе справедливости, какъ высшаго закона для всего міра» *).

Процессъ освобожденія іудейскаго монотеизма отъ натуралистическаго и національнаго характера былъ завершенъ въ *христіанствѣ*. Іисусъ дѣлаетъ послѣдній выводъ: царство Божіе вообще не отъ міра сего. Іудейство, а также и пророки строго держались мнѣнія, что праведнику должно воздаться въ *этомъ* мірѣ, и что народъ Израиля, если онъ право будетъ служить Іеговѣ, снова возстанетъ и царство Давида будетъ возстановлено. Іисусъ упраздняетъ эту мессіанскую надежду, онъ упраздняетъ также и то предположеніе іудейскаго благочестія, будто въ концѣ концовъ на долю праваго выпадетъ благополучіе въ этомъ мірѣ, на долю же неправаго—посрамленіе. «Царство мое не отъ міра сего»; слѣдовательно не отъ міра и царство Божіе, и не имѣетъ рѣшительно никакого подобія со старымъ царствомъ Давида, или вообще съ тѣмъ, что представляется обыкновенному человѣку прекраснымъ, великимъ и желательнымъ. Царство Божіе въ тебѣ, оно есть скрытая отъ міра и непонятная ему полнота блаженства и мира, оно не имѣетъ ничего общаго съ тѣми благами, которыя можетъ давать и получать этотъ міръ; бѣдность и униженіе въ мірѣ очень хорошо совмѣстимы съ нимъ. Царство Божіе въ общеніи вѣрующихъ и святыхъ, въ общинѣ

*) I. Wellhausen: Abriss der Geschichte Israels und Judas in den Skizzen und Vorarbeiten, I, 50. Изслѣдованіе источниковъ съ очень ясной конструкціей развитія культа и традиціи см. въ «Исторіи Израиля» того же автора.

учениковъ Іисуса, которые, будучи разсѣяны тамъ и сямъ по царствамъ этого міра, живутъ въ нихъ какъ чужестранцы, не принимая и не ища участія въ нихъ. Царство Божіе есть, наконецъ, та вѣчная будущая Слава Божія, не заключенная ни въ пространствѣ, ни во времени, которую увидятъ его послѣдователи, когда не будетъ болѣе ни природы, ни міра.

Подъ вліяніемъ вотъ этихъ обѣихъ формъ монотеизма, іудейско-христіанскаго и греческаго, и образовалось то представленіе о Богѣ и мірѣ, которое сдѣлалось господствующимъ въ церкви, а съ ней и во всемъ мірѣ европейскихъ народовъ. Отъ Израиля ведутъ свое начало практически-религіозныя опредѣленія въ понятіи Бога: Богъ святъ и справедливъ, но также и милостивъ и сострадателенъ во Христѣ. Отъ грековъ исходитъ умозрительная или метафизическая сторона: безконечность, премудрость, всемогущество, вседовольство, — словомъ, всѣ тѣ опредѣленія, которыми Богъ дѣлается Всеединымъ, которымъ и въ которомъ существуетъ все, что имѣетъ бытіе и сущность. Изъ постоянно повторявшейся попытки соединить греческую философію и психологію съ христіанской религіей въ одну замкнутую систему ученія возникли христіанско-церковное богословіе и философія. Ихъ основнымъ философскимъ воззрѣніемъ является *монистическій теизмъ*. Церковь, какъ практическое учрежденіе, подчеркиваетъ теизмъ: Богъ — личное, сверхъестественное, внѣміровое существо, вступающее въ личное сношеніе съ человѣкомъ; въ обыкновенномъ же представленіи Онъ становится вполнѣ человѣкоподобнымъ существомъ съ чувствами и стремленіями, подобными человѣческимъ. Напротивъ, въ умозрѣніи выступаетъ на первый планъ монистическій элементъ. Какъ только дѣлается попытка опредѣлить понятіе того существа, которое первоначально изъ ничего создало всѣ остальныя существа и воля котораго одна сохраняетъ ихъ въ существованіи, такъ тотчасъ же оказывается, что это есть единственное самостоятельное существо, и что рядомъ съ нимъ не остается болѣе мѣста для другихъ самостоятельныхъ существъ. Монотеизмъ принимаетъ значеніе, что есть только одинъ Богъ; онъ переходитъ въ пантеизмъ: Богъ Всеединый.

Черезъ всю исторію церкви можно прослѣдить, какъ оба эти побужденія, религіозное и умозрительное, разнообразнѣйшими способами тѣснятъ и проникаютъ другъ друга. Это замѣтно, напримѣръ, въ *Августинѣ*, въ могучей натурѣ котораго въ силы

степени заложены оба побужденія. Новоплатонизмъ вывелъ его изъ лабиринта манихеизма, и отсюда у него остается понятіе Бога какъ Вседѣйствительнаго: нѣтъ иного бытія, какъ въ Богѣ, внѣ Его есть лишь небытіе. Этотъ акосмическій пантеизмъ служитъ ему однако,—по выраженію Гарнакка, – лишь загрунтовкой, на которую онъ наноситъ затѣмъ христіанское воззрѣніе, пріобрѣтенное изъ самаго внутренняго жизненнаго опыта: то высшее бытіе есть святое благо, какъ всемогущая любовь дѣйствующее на волю *).

Эти мысли дѣйствуютъ черезъ все западно-европейское богословіе; всюду, гдѣ умозрительный интересъ становится сильнѣе, тотчасъ же выступаетъ рѣзче и пантеистическое понятіе. Такъ, уже въ средніе вѣка церковь все снова и снова находитъ поводы принимать мѣры противъ пантеистическихъ оборотовъ ученія, будь то раціоналистическаго или мистическаго направленія **).

Такъ это происходитъ въ болѣе сильной степени съ тѣхъ поръ, какъ съ началомъ новаго времени принужденіе церковнаго ученія все болѣе и болѣе утрачиваетъ свою силу и теоретическій интересъ увеличивается. Въ этомъ же смыслѣ дѣйствуетъ прежде всего перемѣна въ космическихъ представленіяхъ; разрушивши небесное зданіе, она лишала антропоморфическое представленіе о Богѣ опоры чувственнаго созерцанія. Можно сказать, что когда новая философія совершаетъ свой путь свободно, слѣдуя своей собственной

*) A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 101 и сл.

**) Какъ образчикъ мистико-пантеистическаго образа мышленія я приведу здѣсь начало „Нѣмецкой теологіи“, ведущей свое начало изъ XIV столѣтія (Изд. F. Pfeiffer, 1851): „Совершенное есть существо, которое объемлетъ и заключаетъ въ своей сущности всѣ существа, безъ котораго и внѣ котораго нѣтъ ни одного истиннаго существа, и въ которомъ всѣ вещи имѣютъ свою сущность, ибо это есть сущность всѣхъ вещей, и само въ себѣ оно неизмѣнно и недвижимо и движетъ и измѣняетъ всѣ другія вещи. Но раздѣленное или несовершенное есть то, что ведетъ свое начало или происходитъ изъ совершеннаго, подобно блеску или сіянію, истекающему изъ солнца. И это называется тварью. И ни одно изъ этихъ раздѣленныхъ не есть Совершенное. Точно такъ же и Совершенное не есть ни одно изъ раздѣленныхъ. Раздѣленныя понятны, познаваемы и выразимы; но Совершенное для всѣхъ тварей въ ихъ тварности непонятно, невыразимо и непознаваемо. Поэтому Совершенное не имѣетъ никакого имени, ибо оно не есть ни одно изъ этихъ.— Если Совершенное должно быть познаннымъ въ твари, тогда должны утратиться и уничтожиться тварность, созданность, личность (Ichheit), самость Selbstheit) и т. п.“.

склонности и не стѣсненная внѣшнимъ или внутреннимъ давленіемъ церковной системы, или, съ другой стороны, вліяніемъ естественно-научнаго мышленія, она становится пантеистической или монотеистической въ смыслѣ приведенной выше формулы: Богъ одинъ существуетъ, μόνος ὁ Θεός.

Я коснусь главныхъ пунктовъ этого историческаго развитія *).

Въ XVII столѣтіи новѣйшее мышленіе, послѣ того какъ великое революціонное столѣтіе очистило ему дорогу, произвело первыя большія построенія философскихъ системъ. *Декарта* и *Гоббза* можно разсматривать какъ вождей, перваго—теоретической, второго — практической философіи новаго времени. Однако Декартъ въ своей метафизикѣ остается еще замѣтно связаннымъ стремленіемъ достичь строя мыслей, который не возбуждалъ бы противодѣйствія со стороны церкви; Гоббзъ же является на первомъ планѣ политическимъ, на второмъ—естественно-научнымъ мыслителемъ; метафизика и у него не самостоятельна. Въ *Спинозѣ*, напротивъ того, мы имѣемъ перваго великаго метафизика новаго времени; не заботясь о времени и его требованіяхъ, онъ въ своемъ уединенномъ чердакѣ продумываетъ до конца свои мысли. Его «Этика» въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ формулируетъ ученіе послѣдовательнаго пантеизма: Богъ есть Сущее, *единое самостоятельное* существо или субстанція, міръ есть имманентное раскрытіе его сущности. Вещи, которыя обыкновенное представленіе, плѣненное чувственнымъ воспріятіемъ, считаетъ за самостоятельныя существа, на самомъ дѣлѣ не самостоятельны, разсудокъ распознаетъ въ нихъ зависимыя опредѣленія Все-Единаго, модификаціи субстанціи, имѣющія свое существованіе и бытіе лишь въ этой послѣдней. Или, если угодно, оставаясь ближе къ обыкновенному языку, назвать Бога причиной вещей, то надо прибавить: онъ не есть причина въ томъ смыслѣ, въ какомъ отдѣльная вещь бываетъ причиной другой, имѣющей рядомъ съ первой самостоятельное существованіе, а онъ есть имманентная причина всѣхъ вещей, такъ что онъ пребываетъ въ нихъ, или скорѣе онѣ въ немъ; онъ есть причина не только ихъ

*) Указываю читателю на прекрасное изложеніе исторіи философіи религіи въ первомъ томѣ книги O. Pfleiderer'a: Religionsphilosophie (1884). Назову еще: I. E. Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philosophie (3 изд. 1878); R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie (1886); R. Eucken: Die Lebensanschauung der grossen Denker (1890).

формы и движенія, но и ихъ сущности и бытія. Что же касается сущности самого Бога, то обѣ основныя формы дѣйствительности, представляющіяся нашему разсудку, тѣлесный міръ и духовный, указываютъ на двѣ стороны его существа, которыя мы можемъ приписать ему какъ аттрибуты: протяженіе и сознаніе; и согласно съ этимъ мы можемъ назвать Бога существомъ протяженнымъ и мыслящимъ (res extensa—res cogitans). Однако и здѣсь сохраняетъ силу то, что выраженія о Богѣ мы должны употреблять не въ томъ же смыслѣ, какъ объ отдѣльныхъ вещахъ. Богъ есть тѣло, но не какъ отдѣльная вещь, ограниченная, имѣющая внѣшнюю форму, подвижная; Онъ есть единое начало тѣлеснаго міра. Богъ есть Духъ, но не какъ отдѣльный духъ; мы не можемъ приписывать ему представленіе, ощущеніе, чувствованіе, хотѣніе; Онъ есть единое начало міра сознанія, но ему не присущи тѣ опредѣленія, въ которыхъ онъ является въ конечномъ.

Ближе эти понятія опредѣляются и ограничиваются близко примыкающими противоположностями—съ одной стороны антропоморфическимъ теизмомъ, съ другой—матеріалистическимъ атомизмомъ. Первую противоположность Спиноза часто и сильно отмѣчаетъ. По воззрѣнію обыкновеннаго антропоморфическаго теизма, Богъ дѣйствуетъ по намѣреніямъ, подобно человѣку. Легко видѣть, что такое представленіе о Богѣ несовмѣстимо съ проведеннымъ до конца монотеизмомъ; всемогущій Творецъ не образуетъ сначала чистыхъ намѣреній, чтобы потомъ уже начать осуществлять ихъ при помощи тѣхъ или иныхъ средствъ; это образъ дѣйствія конечныхъ существъ, направляющихъ по своимъ намѣреніямъ самостоятельно противостоящую дѣйствительность. Твореніе специфически отличается отъ дѣланія по намѣреніямъ; эта послѣдняя категорія свойственна политеизму: боги, подобно людямъ, суть существа, которыя по намѣреніямъ дѣйствуютъ извнѣ на вещи, независимыя отъ нихъ по своему бытію. Монотеизму же свойственна, напротивъ, категорія творенія изъ ничего; если одинъ только Богъ первоначаленъ и существуетъ черезъ себя самого, то его дѣятельность можетъ имѣть только форму творенія, которое поставляетъ дѣйствительность по сущности и бытію, конечно, не съ тѣмъ результатомъ, чтобы эта дѣйствительность стояла потомъ самостоятельно по отношенію къ нему. Единственно, чего Богъ не можетъ, это—создать вещи, не зависимыя отъ него. Твореніе есть развитіе въ Богѣ. Въ формулѣ Deus sive

Natura Спиноза противопоставляетъ философское понятіе Бога обыкновенному представленію.

Не такъ часто и сильно отмѣчаетъ онъ другую противоположность—противоположность атомистическому атеизму. Основаніе этому можетъ лежать въ томъ, что въ философіи того времени противоположность эта едва существовала. Еслибы Спиноза предвидѣлъ, что въ теченіе цѣлаго столѣтія атеизмъ и натурализмъ будутъ служить техническимъ обозначеніемъ для его философіи, или если бы онъ пережилъ наши дни, когда атомистическій атеизмъ такъ громогласно и рѣшительно обозначается какъ единственно возможное передъ наукой міровоззрѣніе, онъ вѣроятно съ большею силой указалъ бы на возможность оборота упомянутой формулы: Natura sive Deus. Конечно, могъ бы онъ сказать, я ничего не знаю о Богѣ, имѣющемъ какую-то дѣйствительность по ту сторону міра. Но и наоборотъ, я не знаю того міра, который матеріалисты составляютъ изъ безчисленныхъ маленькихъ, абсолютно самостоятельныхъ субстанцій, атомовъ. Самое первое и самое вѣрное, что мнѣ говоритъ разсудокъ о мірѣ, это то, что онъ есть не случайное сосуществованіе многихъ субстанцій, а единство, въ которомъ каждая отдѣльная вещь абсолютно опредѣляется цѣлымъ, слѣдовательно *одна* субстанція, которая только своею сущностью и въ своей сущности поставляетъ вообще множественность. Если это монотеизмъ, — а я не зналъ бы, что другое можно подразумѣвать подъ этимъ именемъ, если не впадать опять въ способъ воззрѣнія политеизма, смотрящаго на боговъ какъ на отдѣльные существа рядомъ съ другими, — то моя система есть завершенный монотеизмъ: Богъ одинъ и все.

Конечно, ему не удалось бы убѣдить своихъ современниковъ: они продолжали бы обвинять его въ смѣшеніи Бога съ природой, въ атеизмѣ и натурализмѣ. Слова, говоритъ какъ-то Гоббзъ, служатъ не только для того, чтобъ обозначать понятія, но также и для того, чтобы выражать сужденія; насколько имя атеизма мало было пригодно для обозначенія міровоззрѣнія Спинозы, настолько же хорошо оно было пригодно для возбужденія и выраженія отвращенія. Въ теченіе цѣлаго столѣтія «Этика» была самымъ ославленнымъ философскимъ произведеніемъ, liber horrendus, а авторъ ея былъ человѣкомъ съ печатью отверженія на челѣ.

Локкъ и *Лейбницъ* являются философами, за которыми слѣдуетъ XVIII столѣтіе. Оба они отклоняютъ философію Спинозы

Лейбницъ—открыто, Локкъ—молча. Оба ищутъ—и по убѣжденію своего времени нашли—философію, лучше соединяющую новѣйшія научныя познанія со старою вѣрой.

Строй мыслей *Лейбница* всецѣло опредѣляется отношеніемъ къ Спинозѣ. Послѣ того какъ вначалѣ онъ испыталъ уже значительное положительное воздѣйствіе со стороны этого сильнаго и безпощаднаго мыслителя, въ особенности послѣ того какъ онъ ясно постигъ метафизическія слѣдствія картезіанской натурфилософіи, позднѣе, когда юношескій impetus philosophandi умѣрился предусмотрительностью и осторожностью политика, главною заботой его сдѣлалось то, чтобы отрѣшиться отъ «нечистаго» (profanus) Спинозы и его недопустимыхъ мыслей *). Таково именно назначеніе *монадъ*; онѣ должны были послужить для того, чтобы побороть пантеизмъ; Спиноза былъ бы правъ, s'il n'y avait point de monades. Монады вступаютъ между Богомъ и природой и мѣшаютъ ихъ совпаденію. Монады—послѣдніе самостоятельные элементы дѣйствительности, метафизическія точки, непротяженные духовные атомы. Сами по себѣ, или для разсудка, онѣ опредѣляются внутреннею жизнью (ощущеніемъ и стремленіемъ); связь монадъ, разсматриваемая извнѣ, въ смутномъ представленіи чувственности, представляется какъ протяженное тѣло. Такимъ образомъ монады обладаютъ обоими аттрибутами Спинозовской субстанціи: cogitatio и extensio, духовностью и матеріальностью, во всякомъ случаѣ такъ, что духовность составляетъ ихъ сущность, а матеріальность только ихъ явленіе, между тѣмъ какъ у Спинозы обѣ стороны поставляются рядомъ другъ съ другомъ, какъ имѣющія равное значеніе; даже, поскольку corpus и res всюду отожествляются,—протяженности придается здѣсь какъ бы больше реальности **). Монады сходны далѣе съ субстанціей Спинозы въ томъ, что каждая изъ нихъ раскрываетъ содержаніе своей сущности извнутри, не получая воздѣйствія извнѣ, слѣдовательно,

*) Это отношеніе недавно подробно изложено на основаніи источниковъ въ трудѣ L. Stein'a: Leibniz und Spinoza (1890).

**) Спиноза объясняетъ mens при помощи corpus; mens есть не что иное какъ идея какого-нибудь опредѣленнаго отдѣльнаго тѣла, служащаго ея объектомъ (Этика, II, 11, 13). Лейбницъ же, наоборотъ, corpus объясняетъ при помощи mens; если тамъ mens есть nihil aliud quam idea corporis, то здѣсь corpus есть nihil aliud quam idea mentis, или, иначе говоря,—mens phaenomenon sive objective existens.

есть извѣстнымъ образомъ causa sui. Впрочемъ, это происходитъ въ предустановленной согласованности съ развитіемъ всѣхъ остальныхъ монадъ.

Этимъ пантеизмъ, безъ сомнѣнія, основательно побѣждается; единая макрокосмическая субстанція Спинозы разбивается на безчисленныя микрокосмическія субстанціи, изъ которыхъ каждая можетъ существовать и быть разсматриваема сама по себѣ; мало того, каждая должна была бы собственно смотрѣть на себя самоё какъ на субстанцію исключительно. Но такъ и хочется сказать, что слишкомъ ужъ основательно сдѣлано здѣсь дѣло; изъ Сциллы пантеизма мы очутились въ Харибдѣ атомизма и атеизма. И вотъ Лейбницъ старается теперь избѣжать этой опасности, прибавляя ко многимъ субстанціямъ, изъ которыхъ состоитъ дѣйствительность, еще одну «необходимую субстанцію», «сущность» которой «включаетъ въ себя существованіе», и потомъ утверждая далѣе: эта субстанція, называемая Богомъ, есть первоначальное единство или первосубстанція; всѣ сотворенныя или производныя монады суть ея порожденія и ежеминутно производятся ею какъ бы путемъ постояннаго излученія *).

Ну, сказалъ бы Спиноза, если ты серьезно думаешь это, тогда мы можемъ примириться; твоя первосубстанція есть въ такомъ случаѣ именно то, что̀ я называю просто субстанціей, а ея излученія, обыкновенныя монады—почти то же, что̀ я называю модусами, modi, за которыми я вѣдь охотно признаю относительную самостоятельность и единство. Что же касается детерминизма, то я точно такъ же не нахожу между нами существеннаго различія; о механической необходимости (necessité brute) нѣтъ рѣчи и въ моей системѣ, а рѣчь идетъ лишь о логически-математической, слѣдовательно, объ идеальной необходимости,—понятіе, отъ котораго, насколько я вижу, не отказываешься и ты: максимумъ совмѣстно возможной реальности или совершенства вѣдь и у тебя отыскивается и осуществляется тоже при помощи нѣкотораго рода логическаго счисленія, происходящаго въ intellectus infinitus,—при помощи «метафизической механики». Спорить же объ имени я не хочу, а заботиться о кажущейся благонамѣренности и того менѣе.

Локкъ искалъ и нашелъ примиреніе новѣйшей науки съ цер-

*) Monadologie, §§ 38 и сл., Opera philosophica, изд. Erdmann'a, стр. 708.

ковнымъ ученіемъ на другомъ пути: не метафизика, а гносеологическая критика метафизики представилась ему ближайшимъ путемъ къ этой цѣли. Она показываетъ, что наше познаніе необходимо ограничено опытомъ; опытъ же не охватываетъ и не исчерпываетъ дѣйствительности; такимъ образомъ рядомъ съ наукой остается мѣсто для вѣры. Это—образъ воззрѣній, который въ Англіи оставался господствующимъ вплоть до девятнадцатаго столѣтія. Нерѣдко онъ принималъ довольно плачевный характеръ: строгая воздержность въ мышленіи, связанная съ церковно-политической ортодоксіей, какъ основаніемъ общественной респектабельности. Догма этихъ воздержныхъ и респектабельныхъ людей слѣдующая: у насъ есть съ одной стороны науки, математика и физика, психологія и «изслѣдованія о человѣческомъ разсудкѣ»; съ другой стороны у насъ есть 39 членовъ исповѣданія; метафизики же у насъ, напротивъ, нѣтъ, да мы и не нуждаемся въ ней и не хотимъ ея; вмѣсто нея намъ служатъ именно эти 39 статей. На нихъ покоится церковь, а церковь есть составная часть «наилучшей конституціи». Кто не понимаетъ этого, тому нельзя помочь; онъ подозрѣвается въ непринадлежности къ респектабельнымъ членамъ общества.—Итакъ, объ этомъ нечего болѣе говорить. Самое большее, что еще дозволяется, это, заботливо отыскивая всякаго рода доказательства (evidences)—философскія, естественно-научныя, историческія,—доказать необходимость и неуязвимость церковнаго ученія.—Локкъ своими эмпиризмомъ и позитивизмомъ уравнялъ дорогу этой воздержности въ мышленіи. При этомъ онъ далъ и примѣръ того, какъ, вопреки принципіальной воздержности, можно все-таки создать при случаѣ и благонамѣренную метафизику: онъ съ «математическою достовѣрностью» хочетъ доказать существованіе «вѣчнаго, въ высшей степени могущественнаго и мудраго существа» (Essay IV, 10), что навлекло на него со стороны Канта рѣзкое, но не незаслуженное порицаніе.

Такъ было введено то примирительное направленіе, которое господствовало въ теченіе всего восемнадцатаго столѣтія; Лейбницъ—великое имя въ Германіи, Локкъ—въ Англіи, а вскорѣ затѣмъ также и во Франціи. Оба они сходятся въ стремленіи примирить новѣйшія науки со старою догматикой. Отъ схоластики, господствовавшей еще тогда въ университетахъ, они отвернулись; оба являются приверженцами и любителями новѣйшихъ наукъ; но рядомъ съ этимъ оба они доказываютъ согласіе вѣры

съ разумомъ. Лейбницъ пишетъ de la conformité de la foi avec la raison; Локкъ доказываетъ the reasonableness of Christianity. Главные догматы вѣры, существованіе Бога и безсмертіе души философія можетъ доказать при помощи своихъ собственныхъ средствъ; рядомъ съ этимъ есть, конечно, и такіе догматы, доказать которыхъ она не можетъ, которые исходятъ изъ откровенія. Однако и для этихъ послѣднихъ философія можетъ еще кое-что сдѣлать; если она не можетъ доказать ихъ истинности, то она можетъ по крайней мѣрѣ доказать ихъ возможность: fides non contra, sed supra rationem. Однимъ изъ многихъ достоинствъ философіи Лейбница, не разъ восхваляемымъ имъ самимъ, является то, что она, въ интересахъ соглашенія съ католицизмомъ, имѣетъ у себя мѣсто для возможности пресуществленія.

Дисциплиной, имѣющею дѣло съ догматами вѣры, подлежащими доказательству одного разума, является такъ называемое *естественное богословіе* или *разумная теологія*, въ отличіе отъ theologia revelata. Она является собственно главнымъ элементомъ философіи прошлаго столѣтія. Она доказываетъ, во-первыхъ, *существованіе Бога*, изъ теоретическихъ и практическихъ основаній. Теоретическія основанія сводятся на тѣ два доказательства, которыя Кантъ различаетъ какъ *космологическое* и *физико-теологическое*. Космологическое доказательство, исходя изъ обусловленности и случайности дѣйствительнаго въ природѣ, дѣлаетъ заключеніе о существованіи безусловнаго и необходимаго существа; а съ помощью физико-теологическаго созерцанія природа этого существа опредѣляется затѣмъ ближе предикатами мудрости и благости. Новыя науки, показывая съ одной стороны закономѣрность міроваго хода, а съ другой все глубже и глубже проникая въ закономѣрность органическихъ образованій, сами ставятъ себя въ услуженіе «разумной» теологіи.

Философія доказываетъ, во-вторыхъ, *безсмертіе души*. Изъ единства самосознанія дѣлается заключеніе о простотѣ души, а изъ природы простой, нематеріальной субстанціи заключается потомъ къ ея неразложимости и неразрушимости, и это послѣднее отождествляется съ безсмертіемъ. Къ этому присоединяются практическія основанія: желаніе дальнѣйшаго развитія заложенныхъ въ человѣкѣ дарованій и требованіе примиряющей справедливости предполагаютъ собою будущую жизнь и судью послѣ смерти. Да безъ этой вѣры не были бы даже обезпечены обыкновенная

порядочность и существованіе гражданскаго общества. Циническія слова: «если бы Бога не существовало, то его надо было бы изобрѣсти»—выражаютъ эту мысль, которая вѣдь, впрочемъ, не сдѣлалась чуждою и нашему времени.

Таково міросозерцаніе вѣка просвѣщенія. Оно основывается на компромиссѣ между богословіемъ и новыми науками. Новѣйшее мышленіе, возросшее на почвѣ новыхъ наукъ, дѣлаетъ уступку въ понятіи Бога: Богъ есть стоящее надъ міромъ существо, по намѣренію и плану создавшее міръ и людей и предписавшее имъ свой законъ. Богословіе съ своей стороны дѣлаетъ уступку въ пунктѣ закономѣрности процесса природы; чудеса, бывшія прежде главнымъ доказательствомъ религіи, мало-по малу оставляются какъ несовмѣстимый болѣе съ духомъ времени элементъ старой вѣры (хотя философія въ случаѣ надобности имѣетъ у себя мѣсто и для нихъ—supra, non contra rationem). «Чудодѣйственное Провидѣніе,—такъ показываетъ почтенный Самуилъ Реймарусъ, въ той же главѣ, въ которой онъ доказываетъ «ничтожество сомнѣнія въ Божіемъ Провидѣніи,—было бы одинаково противно и совершенствамъ Бога и его дѣяніямъ, не было бы благодѣтельно для самихъ людей и не способствовало бы ихъ совершенству и добродѣтели» *). Да и само богословіе привыкаетъ мало-по малу сначала обходиться безъ чудесъ, а подъ конецъ, въ рѣшительномъ раціонализмѣ, стыдиться ихъ и отъ нихъ отдѣлываться.

Прекращеніе этого компромисса послѣдовало около конца XVIII столѣтія; и при томъ, подобно тому какъ онъ былъ введенъ двумя мыслителями англійской и нѣмецкой національностей, такъ и уничтоженъ онъ былъ двумя лицами тѣхъ же самыхъ національностей: *Юмъ* и *Кантъ* обозначаютъ собою конецъ его. Почти одновременно появились «Критика чистаго разума» Канта (1781) и Юмовскіе посмертные «Діалоги» объ естественной религіи (1780). Оба эти произведенія подвергаютъ естественную религію, или скорѣе философское богословіе уничтожающей критикѣ: такъ называемая разумная теологія есть мнимая наука; изъ основаній

*) S. Reimarus. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, глава IX, §§ 14 и сл. Реймарусъ, какъ извѣстно, также и авторъ Вольфенбюттельскихъ фрагментовъ; у него очень ясно выступаютъ обѣ стороны философіи прошлаго столѣтія—сторона обращенная къ «естественной» религіи и сторона отвращенная отъ религіи «откровенія».

разума никоимъ образомъ нельзя доказать существованіе внѣмірнаго творца міра и безсмертія души.

Юмъ исходитъ изъ эмпирической теоріи познанія; поэтому онъ не останавливается на доказательствахъ a priori. Единственнымъ пріемомъ доказательства является телеологическій; но для того, чтобы быть дѣйствительнымъ доказательствомъ, ему не хватаетъ ни болѣе, ни менѣе какъ всего. Возникновеніе міра лежитъ совершенно внѣ нашего опыта; между человѣческой искусственной дѣятельностью и твореніемъ изъ ничего нѣтъ рѣшительно никакой аналогіи; цѣль міра намъ совершенно не ясна; какое бы представленіе о намѣреніи творца мы ни положили въ основаніе, будетъ ли это счастье, развитіе, совершенство живыхъ существъ,— противъ каждаго дѣйствительность представляетъ безконечное множество противорѣчащихъ случаевъ. Если бъ о существованіи премудраго и всеблагого творца мы были освѣдомлены изъ какого-нибудь другого источника, то эту загадку мы могли бы отнести на счетъ ограниченности нашего знанія. Но на эту почву разумная теологія отступать не можетъ; она вѣдь именно изъ имѣющейся на-лицо дѣйствительности хочетъ вывести природу ея виновника; выводить же заключенія мы можемъ только изъ того, что мы знаемъ, а не изъ того, чего не знаемъ.

У *Канта* другая точка отправленія, но въ этомъ отношеніи онъ приходитъ къ тому же результату: всѣ попытки доказать существованіе Бога и безсмертіе дрши изъ основаній разума напрасны. Онъ перебираетъ ихъ всѣ по порядку и всюду показываетъ ихъ недостаточность. Заключеніе изъ единства сознанія о простотѣ душевной субстанціи и далѣе изъ этой послѣдней—объ ея неразрушимости и продолженіи личной жизни и сознанія послѣ смерти есть не что иное, какъ рядъ подтасовокъ. Онтологическое доказательство бытія Божія—тоже не большаго достоинства: исходя изъ понятія Бога, оно хочетъ доказать его существованіе; вседѣйствительному существу, ens realissimum, принадлежатъ—согласно съ его понятіемъ—всѣ положительные предикаты, слѣдовательно и существованіе. Но существованіе не есть логическій признакъ, подобно тяжести, величинѣ, мудрости, добротѣ; поэтому оно не можетъ быть извлечено изъ понятія субъекта въ аналитическомъ сужденіи. Всѣ сужденія о существованіи суть синтетическія сужденія и могутъ быть доказываемы только при помощи опыта. Космологическое доказательство заключаетъ изъ

обусловленнаго о безусловномъ и находитъ это послѣднее въ существѣ, существованіе котораго необходимо само по себѣ, а не черезъ что-нибудь другое. Но regressus въ причинномъ рядѣ всегда приводитъ лишь къ чему-нибудь обусловливающему, объ условіяхъ котораго снова задается вопросъ; было бы совершенно произвольно гдѣ-нибудь не задать этого вопроса и увѣрять, что тутъ мы дошли до безусловнаго. По крайней мѣрѣ опытъ никогда не можетъ привести къ этому послѣднему. Слѣдовательно, оно должно было бы быть познано, какъ необходимое само по себѣ бытіе, изъ своего понятія; поэтому космологическое доказательство переходитъ въ онтологическое. Наконецъ, физико-теологическое доказательство, какъ бы далеко оно ни заводило, приводитъ во всякомъ случаѣ не болѣе какъ къ понятію мірового зодчаго для ограниченнаго круга нашего опыта, но не къ церковному понятію творца всѣхъ вещей изъ ничего. Впрочемъ, вопросъ еще, представляетъ ли цѣлесообразность природы что-нибудь большее, чѣмъ субъективное созерцаніе, сообразное съ нашимъ разсудкомъ. Итакъ, о научномъ познаніи этихъ вещей спекулятивнымъ разумомъ не можетъ быть и рѣчи.

Юмъ останавливается на отрицательномъ результатѣ; онъ лишь случайно замѣчаетъ, что если бъ ему пришлось выбрать какое-нибудь космологическое воззрѣніе, то ему ни одно не показалось бы удовлетворительнѣе, чѣмъ воззрѣніе древнихъ философовъ, «приписывающихъ міру вѣчный, принадлежащій къ его сущности принципъ порядка» (въ шестомъ діалогѣ). Кантъ, у котораго впрочемъ изъ-подъ покрова гносеологическаго воззрѣнія всюду проглядываетъ старая идеалистически-пантеистическая метафизика, — ему никогда не была чуждой мысль, которую онъ развиваетъ въ сочиненіи объ единственно возможномъ основаніи для доказательства существованія Бога (1763): Богъ есть единая совокупность всего возможнаго, а потому и всего дѣйствительнаго, которое можетъ быть мыслимо лишь какъ ограниченіе въ немъ, — Кантъ къ отрицательному рѣшенію вопроса въ Критикѣ чистаго разума присовокупляетъ положительное заключеніе въ практической философіи; идеи о Богѣ, свободѣ и безсмертіи, реальность которыхъ не можетъ быть доказана разсудку, составляютъ тѣмъ не менѣе самую достовѣрную часть міросозерцанія, оріентирующагося по фактамъ практическаго разума. Это не теоретически пригодныя п

нятія, съ помощью которыхъ мы могли бы понимать и объяснять природу: въ физикѣ понятіе Бога, въ исторіи понятіе свободы не служатъ ни къ чему. Но природа не есть еще сама дѣйствительность, она есть не что иное, какъ совокупность возможныхъ явленій. Въ понятіи обязанности передъ нами выступаетъ тотъ порядокъ вещей, на который мы внутренно не можемъ не смотрѣть какъ на безусловно дѣйствительный. Такъ возникаетъ идея абсолютнаго мірового порядка, болѣе высокаго и какъ бы болѣе дѣйствительнаго, чѣмъ порядокъ природы; и къ этому-то міровому порядку мы принадлежимъ благодаря практическому разуму въ насъ самихъ.

Можно сказать, что въ этой мысли Кантъ снова воспринимаетъ и проводитъ до конца самую первоначальную тенденцію Лютеровской реформаціи: *отдѣленіе религіозной вѣры отъ теоретическаго знанія.* Что такъ возмущало Лютера въ схоластическомъ (т.-е. преподаваемомъ съ одобренія церкви во всѣхъ университетахъ) богословіи, такъ это было смѣшеніе слова Божія съ философіей «безбожнаго язычника» Аристотеля. Изгнать разумъ изъ богословія и поставить вѣру на свои собственныя ноги было его первою задачей. Но мысль эта явилась еще слишкомъ рано; вскорѣ протестантская теологія въ свою очередь принялась за построеніе догматическихъ системъ, въ которыхъ метафизика и откровеніе перерабатывались въ единое зданіе. И это довольно понятно: вся средневѣковая наука и философія, ихъ геоцентрическая космологія и данное съ этой послѣдней антропоцентрическое міросозерцаніе, ихъ экклезіоцентрическое построеніе исторіи—все это настоятельно вызывало къ тому, чтобы сдѣлать научное познаніе міра подкладкой для вѣры. Сначала нужно было разрушить основанія средневѣковаго міросозерцанія; до тѣхъ поръ, пока они стояли прочно, оставались также и ихъ философія и ихъ «естественное» богословіе. Это мало-по малу произошло въ теченіе слѣдующаго за Лютеромъ столѣтія. Въ семнадцатомъ столѣтіи начала медленно распространяться космологія Коперника; новыя физическія, физіологическія и біологическія воззрѣнія стали завоевывать себѣ мѣсто; историческій горизонтъ, благодаря болѣе тѣсному соприкосновенію съ міромъ Востока и Запада, съ міромъ прошлаго и съ міромъ будущаго, расширяется. Факты всюду разрываютъ кольцо средневѣковой системы. Изъ этого новаго положенія *Кантъ* твердою

рукой дѣлаетъ заключеніе: научное познаніе міра въ томъ видѣ, который оно уже приняло разъ навсегда, не можетъ быть примѣняемо какъ фундаментъ для вѣры. Если вѣра должна сохраниться, то она должна быть поставлена на новое основаніе, а это послѣднее можно найти лишь въ фактахъ *нравственнаго* міра. Лютеръ хотѣлъ обосновать вѣру на писанныхъ буквахъ и удостовѣренныхъ историческихъ фактахъ. Кантъ обосновываетъ ее на одномъ живомъ и вѣчно присутствующемъ фактѣ—на нравственномъ сознаніи. Это—и лишь это одно—выводитъ насъ за предѣлы порядка природы, правда—не при помощи знанія и доказательствъ, но въ практической вѣрѣ.—Такимъ образомъ требованіе реформаціи является здѣсь дѣйствительно проведеннымъ: основаніемъ вѣры не служатъ ни филологическое и историческое доказательства изъ каноническихъ книгъ, ни метафизическія и физическія умозрѣнія, равно какъ и не внѣшній авторитетъ; вѣра покоится на самой себѣ; воля къ благу есть основаніе вѣры въ Благо, т.-е. въ Бога.

Намъ теперь уже не легко составить себѣ достаточное представленіе о глубинѣ того переворота, который вызвала въ умахъ своего времени критическая философія. Естественное богословіе служило для восемнадцатаго столѣтія основаніемъ всего его мышленія, даже казалось ему основаніемъ всей жизни; посягать на него значило перевертывать вверхъ ногами всякій божескій и человѣческій порядокъ. Послушайте, напримѣръ, такого свободномыслящаго человѣка, какъ *Виландъ* *):

«Вѣра въ Бога, не только какъ въ первую основную причину всѣхъ вещей, но и какъ въ неограниченнаго и высшаго законодателя, правителя и судью людей, составляетъ, рядомъ съ вѣрой въ будущее состояніе послѣ смерти, первые основные догматы религіи. Всевозможнымъ образомъ укрѣплять и поддерживать эту вѣру есть одно изъ достойнѣйшихъ и полезнѣйшихъ занятій философіи, а въ виду необходимости ея есть даже обязанность; дѣлать на нее нападки и всякаго рода сомнѣніями и кажущимися основаніями колебать ее въ душахъ людей или даже уничтожать не только не можетъ ни къ чему послужить, но въ сущности ничѣмъ не лучше публичнаго нападенія на

*) Wieland: Ueber den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen въ Deutsel Merkur за 1788 (Werke, изд. Hempel'я, XXXII, 336 и сл.).

разума никоимъ образомъ нельзя доказать существованіе внѣмір-наго творца міра и безсмертія души.

Юмъ исходитъ изъ эмпирической теоріи познанія; поэтому онъ не останавливается на доказательствахъ a priori. Единственнымъ пріемомъ доказательства является телеологическій; но для того, чтобы быть дѣйствительнымъ доказательствомъ, ему не хватаетъ ни болѣе, ни менѣе какъ всего. Возникновеніе міра лежитъ совершенно внѣ нашего опыта; между человѣческой искусственной дѣятельностью и твореніемъ изъ ничего нѣтъ рѣшительно никакой аналогіи; цѣль міра намъ совершенно не ясна; какое бы представленіе о намѣреніи творца мы ни положили въ основаніе, будетъ ли это счастье, развитіе, совершенство живыхъ существъ,— противъ каждаго дѣйствительность представляетъ безконечное множество противорѣчащихъ случаевъ. Если бъ о существованіи премудраго и всеблагого творца мы были освѣдомлены изъ какого-нибудь другого источника, то эту загадку мы могли бы отнести на счетъ ограниченности нашего знанія. Но на эту почву разумная теологія отступать не можетъ; она вѣдь именно изъ имѣющейся на-лицо дѣйствительности хочетъ вывести природу ея виновника; выводить же заключенія мы можемъ только изъ того, что мы знаемъ, а не изъ того, чего не знаемъ.

У *Канта* другая точка отправленія, но въ этомъ отношеніи онъ приходитъ къ тому же результату: всѣ попытки доказат существованіе Бога и безсмертіе дрши изъ основаній разума на прасны. Онъ перебираетъ ихъ всѣ по порядку и всюду показы ваетъ ихъ недостаточность. Заключеніе изъ единства сознанія простотѣ душевной субстанціи и далѣе изъ этой послѣдней—об ея неразрушимости и продолженіи личной жизни и сознан послѣ смерти есть не что иное, какъ рядъ подтасовокъ. Онтоло гическое доказательство бытія Божія—тоже не большаго дост инства: исходя изъ понятія Бога, оно хочетъ доказать его сущ ствованіе; вседѣйствительному существу, ens realissimum, прина лежатъ—согласно съ его понятіемъ—всѣ положительные пред каты, слѣдовательно и существованіе. Но существованіе не ес логическій признакъ, подобно тяжести, величинѣ, мудрости, до ротѣ; поэтому оно не можетъ быть извлечено изъ понятія субъек въ аналитическомъ сужденіи. Всѣ сужденія о существованіи су синтетическія сужденія и могутъ быть доказываемы только п помощи опыта. Космологическое доказательство заключаетъ в

обусловленнаго о безусловномъ и находитъ это послѣднее въ существѣ, существованіе котораго необходимо само по себѣ, а не черезъ что-нибудь другое. Но regressus въ причинномъ рядѣ всегда приводитъ лишь къ чему-нибудь обусловливающему, объ условіяхъ котораго снова задается вопросъ; было бы совершенно произвольно гдѣ-нибудь не задать этого вопроса и увѣрять, что тутъ мы дошли до безусловнаго. По крайней мѣрѣ опытъ никогда не можетъ привести къ этому послѣднему. Слѣдовательно, оно должно было бы быть познано, какъ необходимое само по себѣ бытіе, изъ своего понятія; поэтому космологическое доказательство переходитъ въ онтологическое. Наконецъ, физико-теологическое доказательство, какъ бы далеко оно ни заводило, приводитъ во всякомъ случаѣ не болѣе какъ къ понятію мірового зодчаго для ограниченнаго круга нашего опыта, но не къ церковному понятію творца всѣхъ вещей изъ ничего. Впрочемъ, вопросъ еще, представляетъ ли цѣлесообразность природы что-нибудь большее, чѣмъ субъективное созерцаніе, сообразное съ нашимъ разсудкомъ. Итакъ, о научномъ познаніи этихъ вещей спекулятивнымъ разумомъ не можетъ быть и рѣчи.

Юмъ останавливается на отрицательномъ результатѣ; онъ лишь случайно замѣчаетъ, что если бъ ему пришлось выбрать какое-нибудь космологическое воззрѣніе, то ему ни одно не показалось бы удовлетворительнѣе, чѣмъ воззрѣніе древнихъ философовъ, «приписывающихъ міру вѣчный, принадлежащій къ его сущности принципъ порядка» (въ шестомъ діалогѣ). Кантъ, у котораго впрочемъ изъ-подъ покрова гносеологическаго воззрѣнія всюду проглядываетъ старая идеалистически-пантеистическая метафизика, — ему никогда не была чуждой мысль, которую онъ развиваетъ въ сочиненіи объ единственно возможномъ основаніи для доказательства существованія Бога (1763): Богъ есть единая совокупность всего возможнаго, а потому и всего дѣйствительнаго, которое можетъ быть мыслимо лишь какъ ограниченіе въ немъ,—Кантъ къ отрицательному рѣшенію вопроса въ Критикѣ чистаго разума присовокупляетъ положительное заключеніе въ практической философіи; идеи о Богѣ, свободѣ и безсмертіи, реальность которыхъ не можетъ быть доказана разсудку, составляютъ тѣмъ не менѣе самую достовѣрную часть міросозерцанія, оріентирующагося по фактамъ практическаго разума. Это не теоретически пригодныя по-

духовно-историческомъ мірѣ все выводитъ изъ плановъ и намѣреній отдѣльныхъ лицъ: языкъ и религію, право и государство, все выдумали и пустили въ ходъ изобрѣтательные люди ради большой полезности этихъ вещей; и ради все той же полезности, или пріятности, по представленію раціоналистической эстетики, поэты создаютъ стихотворенія, художники картины, музыканты музыкальныя произведенія. И вотъ какъ разъ теперь эти просвѣщенные люди озабочены тѣмъ, чтобы изобрѣсти совершенное воспитаніе и выдумать совершенную государственную конституцію, чтобы при помощи ихъ создать затѣмъ совершеннаго человѣка, подобно тому какъ Вагнеръ въ ретортѣ производитъ homunculus'а, не прибѣгая къ вульгарной естественной силѣ, съ помощью одного разсудка и искусства. По этому ихъ собственному образу они создали теперь и образъ Бога: онъ есть великій механикъ, выдумавшій и изготовившій этотъ великій кукольный театръ міра.

Презрѣніе къ такому взгляду на вещи является первымъ признакомъ новаго вѣка. *Механическому* міросозерцанію эпохи просвѣщенія онъ противопоставляетъ свои мысли какъ *органическое* міросозерцаніе; съ категоріей дѣланія по намѣреніямъ покончиваютъ, мѣсто ея заступаетъ органическое развитіе. Переворотъ совершается прежде всего въ области эстетики; искусство и поэзія возникаютъ не путемъ заготовленія по плану; рѣчь идетъ объ истинныхъ и оригинальныхъ искусствѣ и поэзіи, такъ какъ тѣ стихи, которые изготовляютъ professores poëseos и ихъ ученики на дни рожденія высокопоставленныхъ особъ и при другихъ случаяхъ, можно, конечно, всегда производить съ помощью піитики Готтшеда, или какого-нибудь другого «разумнаго» руководства; истинное же поэтическое произведеніе выростаетъ извнутри, развиваясь подобно органическому образованію съ внутренней необходимостью. Такъ бываетъ со всякимъ произведеніемъ народной поэзіи, такъ бываетъ съ величайшими поэтическимъ произведеніемъ народной души, его религіей. *Гердеръ* первый поучаетъ новому пониманію духовно-историческихъ вещей, а въ *Гете* является воплощенный образъ поэта по благодати Бога или природы. Завершеніе свое это новое созерцаніе всѣхъ вещей находитъ въ новомъ понятіи Бога, въ понятіи Спинозы: Богъ — Все-Единое, являющее себя въ природѣ и исторіи. Какъ организмъ или поэтическая идея, такъ и сущность Бога развиваются

рукой дѣлаетъ заключеніе: научное познаніе міра въ томъ видѣ, который оно уже приняло разъ навсегда, не можетъ быть примѣняемо какъ фундаментъ для вѣры. Если вѣра должна сохраниться, то она должна быть поставлена на новое основаніе, а это послѣднее можно найти лишь въ фактахъ *нравственнаго* міра. Лютеръ хотѣлъ обосновать вѣру на писанныхъ буквахъ и удостовѣренныхъ историческихъ фактахъ. Кантъ обосновываетъ ее на одномъ живомъ и вѣчно присутствующемъ фактѣ—на нравственномъ сознаніи. Это—и лишь это одно—выводитъ насъ за предѣлы порядка природы, правда—не при помощи знанія и доказательствъ, но въ практической вѣрѣ.—Такимъ образомъ требованіе реформаціи является здѣсь дѣйствительно проведеннымъ: основаніемъ вѣры не служатъ ни филологическое и историческое доказательства изъ каноническихъ книгъ, ни метафизическія и физическія умозрѣнія, равно какъ и не внѣшній авторитетъ; вѣра покоится на самой себѣ; воля къ благу есть основаніе вѣры въ Благо, т.-е. въ Бога.

Намъ теперь уже не легко составить себѣ достаточное представленіе о глубинѣ того переворота, который вызвала въ умахъ своего времени критическая философія. Естественное богословіе служило для восемнадцатаго столѣтія основаніемъ всего его мышленія, даже казалось ему основаніемъ всей жизни; посягать на него значило перевертывать вверхъ ногами всякій божескій и человѣческій порядокъ. Послушайте, напримѣръ, такого свободномыслящаго человѣка, какъ *Виландъ* *):

«Вѣра въ Бога, не только какъ въ первую основную причину всѣхъ вещей, но и какъ въ неограниченнаго и высшаго законодателя, правителя и судью людей, составляетъ, рядомъ съ вѣрой въ будущее состояніе послѣ смерти, первые основные догматы религіи. Всевозможнымъ образомъ укрѣплять и поддерживать эту вѣру есть одно изъ достойнѣйшихъ и полезнѣйшихъ занятій философіи, а въ виду необходимости ея есть даже обязанность; дѣлать на нее нападки и всякаго рода сомнѣніями и кажущимися основаніями колебать ее въ душахъ людей или даже уничтожать не только не можетъ ни къ чему послужить, но въ сущности ничѣмъ не лучше публичнаго нападенія на

*) Wieland: Ueber den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen въ Deutsche Merkur за 1788 (Werke, изд. Hempel'я, XXXII, 336 и сл.).

увѣковѣчиваетъ человѣческую гибель и униженіе разума. Такой Богъ есть поистинѣ князь сего міра». Этому послѣднему служатъ упомянутые выше философы; «они поэтому настоящіе атеисты, у нихъ вовсе нѣтъ Бога, и они создали себѣ нечестиваго идола. Что я не хочу призывать этого ихъ идола, вмѣсто истиннаго Бога—вотъ что они называютъ атеизмомъ».

Вмѣстѣ съ большимъ поворотомъ, который былъ вызванъ въ жизни Фихте занятымъ имъ положеніемъ по отношенію къ господствующимъ представленіямъ (отставка отъ профессуры въ Іенѣ и переселеніе въ Берлинъ), наступилъ также поворотъ и въ направленіи его мышленія. Правда, основное воззрѣніе остается то же самое: точкой отправленія и опоры всякаго міросозерцанія, возвышающагося надъ физическимъ воззрѣніемъ, служатъ опыты нравственной жизни; они приводятъ къ вѣрѣ въ сверхчувственное, которое, конечно, не должно быть мыслимо какъ отдѣльное существо или особая субстанція. Но онъ мѣняетъ фронтъ: до сихъ поръ его наступательный фронтъ былъ направленъ противъ государственно-церковной ортодоксіи въ философіи и богословіи; теперь же онъ направляется противъ отрицательнаго просвѣщенія. Такимъ образомъ его разсужденія пріобрѣтаютъ болѣе положительный характеръ; что такое Богъ и Божеская жизнь на самомъ дѣлѣ, это онъ излагаетъ въ рѣчахъ, обращенныхъ къ образованной публикѣ, которая, какъ ему кажется, обладаетъ не столько избыткомъ догматовъ вѣры, сколько недостаткомъ вѣры.

Въ годъ спора объ атеизмѣ (1799) появились также и *Шлейермахеровскія* рѣчи о религіи, обращенныя къ образованнымъ между ея презирателями. Онѣ не менѣе рѣшительно отказываются отъ традиціонныхъ представленій философско-церковной ортодоксіи. Не въ ученіи и не въ дѣлахъ заключается первоначально религія, а въ чувствѣ; въ немъ конечное непосредственно ощущаетъ безконечное и вѣчное. Всякое истинное чувство, возстающее изъ цѣлаго души и относимое къ цѣлому вещей, религіозно; почтеніе, удивленіе, радость, любовь, благодарность, смиреніе, благоговѣніе, возбуждаемыя соприкосновеніемъ съ жизнію природы и людей, дѣлается движеніемъ благочестія, поскольку въ этихъ или съ этими отдѣльными вещами «насъ касается цѣлое, какъ откровеніе Бога, и, слѣдовательно, въ нашу душу входитъ не отдѣльное и конечное, а именно Богъ, въ которомъ од-

ственной теологіи въ логикѣ и метафизикѣ Федера). Лессингъ за годъ до своей смерти въ разговорѣ съ Якоби признается: «ортодоксальныя понятія о Божествѣ не существуютъ болѣе для меня, я не могу удовлетворяться ими. Ἓν καὶ πᾶν!» А когда пріятель его въ смущеніи возразилъ, что онъ пришелъ къ нему за тѣмъ, чтобы заручиться у него помощью противъ Спинозы, то Лессингъ отвѣтилъ: «сдѣлайтесь лучше его другомъ вполнѣ. Нѣтъ никакой иной философіи, кромѣ философіи Спинозы» *).

Гердеръ слѣдуетъ за нимъ со своимъ сочиненіемъ: Богъ, нѣсколько разговоровъ о системѣ Спинозы (1787). И первыя стихотворенія Гёте вполнѣ проникнуты пантеистическимъ чувствомъ и воззрѣніемъ на природу.

Что это было бы за божество, которое толкало бы только извнѣ
И вертѣло вселенную вокругъ своего пальца!
Ему подобаетъ двигать міръ изнутри, хранить природу въ себѣ и себя въ природѣ,
Такъ чтобы все, что живетъ, дышитъ и существуетъ,
Никогда не забывало его силу и его духъ.

За «бурными стремленіями» въ литературѣ слѣдуютъ затѣмъ «бурныя стремленія» въ философіи. Подобно тому какъ въ совершавшейся тогда же великой политической революціи съ каждымъ годомъ возникали и исчезали все новыя государства и династіи, такъ въ Германіи каждая наступающая весна производила на свѣтъ новаго спекулятивнаго философа и новую систему, выступавшую съ притязаніемъ на абсолютное всемірное господство. Всѣ они сходятся между собою въ незамаскированномъ презрѣніи къ старой богословской и философской ортодоксіи, всѣ сходятся также и въ направленіи, въ которомъ они ищутъ новую истину. Старая философія есть *деистическій*, а новая *пантеистическій* монотеизмъ. Деизмъ поставляетъ Бога какъ существо, стоящее надъ міромъ. Богъ по плану создалъ міръ со всѣмъ, что въ немъ есть, и поставилъ его внѣ себя, и вотъ онъ движется теперь по нити естественныхъ законовъ не иначе, чѣмъ машина, построенная искуснымъ мастеромъ для какой-нибудь опредѣленной цѣли. Это представленіе о Богѣ и мірѣ кажется новымъ философамъ несказанно плоскимъ и вульгарнымъ; оно принадлежитъ къ тому же плоскому раціонализму, который въ

*) F. H. Jacobi: Uber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. 1785.

рію въ одной всеобъемлющей системѣ, какъ совершающееся съ внутренней логической или діалектической необходимостью саморазвитіе идеи, идеальнаго содержанія дѣйствительности. Подобно тому какъ въ духѣ поэта идея какого-нибудь произведенія—Гамлета, Фауста—развертывается во множество моментовъ, дѣйствій, лицъ, чтобы въ концѣ концовъ возстать передъ нами какъ единое цѣлое, въ которомъ все отдѣльное имѣетъ свое необходимое мѣсто, такъ и міръ или дѣйствительность, распростирающаяся передъ нами въ природѣ и исторіи, есть единое цѣлое, въ которомъ все отдѣльное занимаетъ свое мѣсто съ логически-эстетическою необходимостью. Подобно тому, какъ мы предполагаемъ затѣмъ, что понимаемъ какое-нибудь поэтическое произведеніе, если видимъ, какъ для представленія одной идеи необходимы каждая сцена, каждое явленіе, такъ что пропускъ чего-нибудь ощущался бы какъ замѣтный пробѣлъ, такъ мы имѣли бы и совершенное познаніе великой Божественной поэмы, называемой нами міромъ, если бы мы могли такимъ же образомъ представить въ немъ всякую естественную силу, всякое историческое образованіе, какъ внутренно-необходимый для представленія цѣлаго моментъ. Науки не даютъ намъ этого, онѣ даже и не имѣютъ этого въ виду. Естественныя науки собираютъ факты и стараются подвести ихъ подъ формулы, выражающія только внѣшнія связи, причинные законы; но у нихъ факты и законы остаются слѣпыми, грубыми фактами. Не иначе поступаютъ и историческія изслѣдованія: они тоже собираютъ безконечныя массы фактовъ, тоже стараются надъ какой-то причинною конструкціей, но на вопросъ о смыслѣ этихъ фактовъ не отвѣчаютъ и они, даже и не задаютъ себѣ его. Въ этомъ и есть задача философіи. Что значитъ природа? Въ чемъ лежитъ *внутренняя* необходимость всѣхъ этихъ явленій и ихъ законовъ, механическихъ, химическихъ, органическихъ? Что значитъ исторія въ своемъ цѣломъ, что за смыслъ выражается въ ней? Къ чему всѣ эти народы, китайцы и индусы, персы и египтяне, греки и римляне, должны были совершить свой земной путь и пережить такое-то развитіе въ государствѣ и правѣ, въ религіи и искусствѣ? Вотъ вопросы, на которые хочетъ отвѣтить Гегелевская философія! Она хочетъ сказать, что такое собственно каждая вещь, показывая смыслъ каждой вещи въ цѣломъ вещей. А развивая такимъ образомъ единый, все проникающій смыслъ, идею дѣйствительности, она

съ внутренней эстетико-телеологическою необходимостью въ полнотѣ формъ дѣйствительнаго. Роль философіи состоитъ въ томъ, что она въ діалектическомъ саморазвитіи понятія излагаетъ этотъ процессъ саморазвитія абсолютнаго.

Фихте первый вывелъ новыя мысли на уничтожающую борьбу противъ старыхъ понятій. Если Кантъ обходился съ понятіями деизма о Богѣ и безсмертіи еще осторожно и снова допустилъ ихъ въ свою систему безъ настоящаго внутренняго преобразованія, а только съ перемѣною знака: не теоретически вѣрныя понятія, а практически необходимыя идеи,—то Фихте ставитъ себѣ задачей уничтоженіе самыхъ понятій, какъ негодныхъ и даже какъ недостойныхъ. Онъ находитъ, что они ведутъ свое начало изъ эвдемонизма, и этимъ подписывается имъ обвинительный приговоръ: по представленію естественной теологіи Богъ есть отдѣльное существо рядомъ съ другими, собственное назначеніе котораго состоитъ въ томъ, чтобы заботиться о блаженствѣ чувственнаго человѣка въ этой, или хотя бы въ загробной жизни. Противъ этого возмущается суровый, чтобы не сказать фанатическій морализмъ Фихте,—такой Богъ не Богъ, а идолъ. Въ одномъ только моральномъ мірѣ есть Богъ; во внутреннемъ голосѣ обязанности проявляется нѣчто сверхчувственное—вотъ Богъ. Но дѣлать это сверхчувственное опять особой субстанціей, то-есть, по уразумѣнію критической философіи, существующимъ и дѣйствующимъ въ пространствѣ и времени существомъ, долженствующимъ создать блаженство, это совершенно невозможно и противорѣчиво. Въ апелляціи къ публикѣ, въ которой онъ защищается противъ взведеннаго на него обвиненія въ атеизмѣ, противоположность новой философіи по отношенію къ старой ортодоксіи обостряется имъ въ сильное обвиненіе: эвдемонистическій догматизмъ, создавшій въ естественномъ богословіи свою систему міра, тѣ философы, «которые безконечное обнимаютъ въ конечномъ понятіи и удивляются премудрости Бога, что онъ все устроилъ какъ разъ такъ, какъ сдѣлали бы это и они сами», или тѣ, которые дѣлаютъ его міровымъ судьею, наказующимъ порокъ и блаженствомъ награждающимъ добродѣтель, въ каковой функціи онъ пріобрѣтаетъ себѣ заслугу «доставлять помощь неудовлетворительнымъ полицейскимъ учрежденіямъ»—вотъ кто истинные атеисты. «Богъ, который долженъ служить похоти, есть презрѣнное и дурное существо, ибо онъ поддерживаетъ и

увѣковѣчиваетъ человѣческую гибель и униженіе разума. Такой Богъ есть поистинѣ князь сего міра». Этому послѣднему служатъ упомянутые выше философы; «они поэтому настоящіе атеисты, у нихъ вовсе нѣтъ Бога, и они создали себѣ нечестиваго идола. Что я не хочу призывать этого ихъ идола, вмѣсто истиннаго Бога—вотъ что они называютъ атеизмомъ».

Вмѣстѣ съ большимъ поворотомъ, который былъ вызванъ въ жизни Фихте занятымъ имъ положеніемъ по отношенію къ господствующимъ представленіямъ (отставка отъ профессуры въ Іенѣ и переселеніе въ Берлинъ), наступилъ также поворотъ и въ направленіи его мышленія. Правда, основное воззрѣніе остается то же самое: точкой отправленія и опоры всякаго міросозерцанія, возвышающагося надъ физическимъ воззрѣніемъ, служатъ опыты нравственной жизни; они приводятъ къ вѣрѣ въ сверхчувственное, которое, конечно, не должно быть мыслимо какъ отдѣльное существо или особая субстанція. Но онъ мѣняетъ фронтъ: до сихъ поръ его наступательный фронтъ былъ направленъ противъ государственно-церковной ортодоксіи въ философіи и богословіи; теперь же онъ направляется противъ отрицательнаго просвѣщенія. Такимъ образомъ его разсужденія пріобрѣтаютъ болѣе положительный характеръ; что такое Богъ и Божеская жизнь на самомъ дѣлѣ, это онъ излагаетъ въ рѣчахъ, обращенныхъ къ образованной публикѣ, которая, какъ ему кажется, обладаетъ не столько избыткомъ догматовъ вѣры, сколько недостаткомъ вѣры.

Въ годъ спора объ атеизмѣ (1799) появились также и *Шлейермахеровскія* рѣчи о религіи, обращенныя къ образованнымъ между ея презирателями. Онѣ не менѣе рѣшительно отказываются отъ традиціонныхъ представленій философско-церковной ортодоксіи. Не въ ученіи и не въ дѣлахъ заключается первоначальная религія, а въ чувствѣ; въ немъ конечное непосредственно ощущаетъ безконечное и вѣчное. Всякое истинное чувство, возстающее изъ цѣлаго души и относимое къ цѣлому вещей, религіозно; почтеніе, удивленіе, радость, любовь, благодарность, смиреніе, благоговѣніе, возбуждаемыя соприкосновеніемъ съ жизнью природы и людей, дѣлается движеніемъ благочестія, поскольку въ этихъ или съ этими отдѣльными вещами «насъ касается цѣлое, какъ откровеніе Бога, и, слѣдовательно, въ нашу душу входитъ не отдѣльное и конечное, а именно Богъ, въ которомъ о

номъ вѣдь и особенное есть одно и все; такъ точно и въ насъ самихъ черезъ чувство возбуждается и проявляется не та или другая отдѣльная функція, а наше цѣлое существо, какъ мы обращаемся имъ къ міру и въ то же время находимся въ немъ, слѣдовательно—непосредственно Божественное въ насъ». Напротивъ, «обыкновенное представленіе о Богѣ какъ объ отдѣльномъ существѣ внѣ міра и позади міра не есть для религіи единственное и все, а есть лишь одинъ способъ ея выраженія, рѣдко вполнѣ чистый и всегда недостаточный. Кто образовалъ себѣ такое понятіе не чистымъ способомъ, именно чтобы это было такое существо, которымъ онъ могъ бы пользоваться для утѣшенія и помощи, тотъ можетъ вѣровать въ такого Бога, не будучи благочестивымъ. Точно также цѣль и характеръ религіозной жизни есть не то безсмертіе, какъ его многіе желаютъ и вѣруютъ въ него,—то безсмертіе внѣ времени и позади времени, или скорѣе лишь послѣ этого времени, но все же во времени, а безсмертіе, которое мы можемъ непосредственно имѣть уже въ этой временной жизни и которое есть та задача, разрѣшеніемъ которой мы безпрестанно заняты. Посреди конечности сдѣлаться однимъ съ безконечнымъ и быть вѣчнымъ въ каждое данное мгновеніе—вотъ безсмертіе религіи».

Въ *Шеллингѣ* за *моралистическимъ* пантеизмомъ слѣдуетъ *натуралистическій*. Природа является для него не простою тѣнью, отбрасываемой *я*, а—какъ для Спинозы—одною стороной дѣйствительности, другою стороной которой является духъ, развитіе котораго представляетъ собой исторія. Система тождества, какъ она излагается, напримѣръ, въ лекціяхъ о системѣ философіи, читанныхъ въ 1804 году, такъ тѣсно примыкаетъ къ категоріямъ Спинозы, что почти каждое положеніе «Этики» встрѣчается и въ ней. Своей ближайшею задачей Шеллингъ считаетъ то, чтобы поднять науку о природѣ изъ того плачевнаго состоянія, въ которомъ она, на взглядъ юноши философа, находится,—превратить кучу случайныхъ и разбросанныхъ знаній въ систему раціонально усматриваемыхъ истинъ. Цѣль его представить всю совокупную природу какъ единую систему, управляемую внутренней логически-эстетической необходимостью, или обнаружить сущій въ ней разумъ.

Наконецъ, *Гегелевскую* философію довольно удачно назвали *логическимъ* пантеизмомъ. Она стремится охватить природу и исто-

и *Лотце* могутъ быть названы вождями на этомъ пути. Лотце старается приблизиться къ цѣли путемъ абстрактно-метафизическаго размышленія; для поддержки онъ опирается на историческое и религіозное созерцаніе. Фехнеръ остается натурфилософомъ,—въ видимомъ мірѣ онъ всюду ищетъ и находитъ символы міра невидимаго.

Болѣе робко и какъ бы лишь издали указываетъ на эту цѣль и позитивное направленіе. *Г. Спенсеръ* можетъ служить его представителемъ. Въ замѣчательномъ разсужденіи, которымъ онъ заключаетъ въ своей «Соціологіи» (§ 659 и сл.) изложеніе религіозно-церковнаго развитія, онъ доказываетъ мысль, что результатъ научнаго изслѣдованія дѣйствительности никоимъ образомъ не означаетъ конца религіозныхъ представленій вообще. «Посреди всѣхъ этихъ тайнъ, дѣлающихся для изслѣдователя тѣмъ болѣе таинственными, чѣмъ болѣе онъ размышляетъ о нихъ, онъ постоянно остается при увѣренности, что находится передъ безконечной и вѣчной энергіей, изъ которой истекаетъ всякое бытіе». Что такое эта энергія? «Конечнымъ результатомъ умозрительной работы, начатой еще первобытнымъ человѣкомъ (въ формѣ анимизма), является, слѣдовательно, то, что сила, которая проявляется въ томъ цѣломъ, которое мы различаемъ какъ матеріальный міръ, есть одно съ тою силой, которая въ формѣ сознанія вытекаетъ изъ нашего собственнаго внутренняго бытія». «Когда естествоиспытатель видитъ, какъ твердыя тѣла, какъ бы мертвыми они ни представлялись намъ, оказываются тѣмъ не менѣе чувствительными по отношенію къ безконечно слабымъ силамъ, когда спектроскопъ доказываетъ ему, какъ извѣстныя молекулы на землѣ колеблются гармонично съ молекулами на отдаленныхъ звѣздахъ, когда ему навязывается убѣжденіе, что каждая точка въ пространствѣ преисполнена безчисленными колебаніями, пробѣгающими ее въ каждый моментъ по всѣмъ направленіямъ, тогда онъ конечно значительно менѣе склоняется къ представленію о вселенной, состоящей только изъ одной мертвой матеріи, чѣмъ къ представленію о мірѣ, который всюду оживленъ, — оживленъ правда не въ обыкновенномъ ограниченномъ, но въ болѣе общемъ смыслѣ».

Съ этимъ и здѣсь очищается мѣсто для символическаго антропоморфизма и идеализирующей метафизической поэзіи понятій, которые считалъ необходимыми *А. Ланге*, представитель

представляетъ намъ сущность и жизнь самого Бога: Богъ есть не что иное, какъ единая, сущая, живая, развивающаяся въ самосознанiи мiровая мысль. Но и дѣйствительность не есть что-нибудь другое, именно дѣйствительность, какъ она есть сама по себѣ; она есть совершенно живая, развивающаяся, въ самосознанiи обнимающая самоё себя идея; мертвое, инертное, просто существующее бытiе встрѣчается не въ дѣйствительности, а только въ тщетныхъ представленiяхъ живущей въ отвлеченностяхъ философiи. И потому то, что мiръ самъ есть мысль, онъ и вмѣщается въ мысляхъ истинной философiи.—Такимъ образомъ въ Гегелѣ новая философiя возвращается къ своей точкѣ отправленiя въ Платоновско-Аристотелевской философiи: дѣйствительность есть развивающаяся къ самосознанiю система мыслей, νόησις νοήσεως; философiя есть мысленное повторенiе объективнаго движенiя мысли.

Давно минуло то время, когда такiя идеи господствовали надъ духовнымъ мiромъ Германiи, когда всегда жаждущая новаго молодежь потокомъ стекалась, чтобы принять участiе въ переживанiи момента пробужденiя абсолютнаго духа къ полному самосознанiю. Дiалектическое повторенiе самодвиженiя идеи замолкло. Вѣра въ то, что философiя Шиллинга или Гегеля такъ же уясняетъ намъ природу и исторiю въ ихъ внутренней необходимости, какъ какой-нибудь превосходный толкователь уясняетъ намъ драму Шекспира или Гете,—вѣра въ это едва ли уже понятна намъ; мы не можемъ видѣть въ ней что-нибудь больше простого, произвольно схематизирующаго распредѣленiя общихъ формъ дѣйствительности. И для насъ кажется совершенно страннымъ то высокомѣрiе, съ которымъ эти неопредѣленныя рефлексiи о дѣйствительности въ общемъ, принимающiя, подобно колыхающемуся туману, то ту, то другую форму, возстаютъ противъ научнаго изслѣдованiя, какъ дѣло безконечно болѣе важное и болѣе благородное.

Для нѣмецкой философiи осталось тѣмъ не менѣе отсюда одно наслѣдiе: тотъ общiй взглядъ на дѣйствительность, изъ котораго исходила спекулятивная философiя. И мы также ищемъ завершенiя мыслей, къ которому приводитъ насъ созерцанiе дѣйствительности, все въ томъ же направленiи: идеалистическiй монотеизмъ или пантеизмъ—вотъ та цѣль, въ которой еще и понынѣ сходятся мысли сильнѣйшихъ и разсудительнѣйшихъ мыслителей. *Фехнеръ*

и *Лотце* могутъ быть названы вождями на этомъ пути. Лотце старается приблизиться къ цѣли путемъ абстрактно-метафизическаго размышленія; для поддержки онъ опирается на историческое и религіозное созерцаніе. Фехнеръ остается натурфилософомъ,—въ видимомъ мірѣ онъ всюду ищетъ и находитъ символы міра невидимаго.

Болѣе робко и какъ бы лишь издали указываетъ на эту цѣль и позитивное направленіе. *Г. Спенсеръ* можетъ служить его представителемъ. Въ замѣчательномъ разсужденіи, которымъ онъ заключаетъ въ своей «Соціологіи» (§ 659 и сл.) изложеніе религіозно-церковнаго развитія, онъ доказываетъ мысль, что результатъ научнаго изслѣдованія дѣйствительности никоимъ образомъ не означаетъ конца религіозныхъ представленій вообще. «Посреди всѣхъ этихъ тайнъ, дѣлающихся для изслѣдователя тѣмъ болѣе таинственными, чѣмъ болѣе онъ размышляетъ о нихъ, онъ постоянно остается при увѣренности, что находится передъ безконечной и вѣчной энергіей, изъ которой истекаетъ всякое бытіе». Что такое эта энергія? «Конечнымъ результатомъ умозрительной работы, начатой еще первобытнымъ человѣкомъ (въ формѣ анимизма), является, слѣдовательно, то, что сила, которая проявляется въ томъ цѣломъ, которое мы различаемъ какъ матеріальный міръ, есть одно съ тою силой, которая въ формѣ сознанія вытекаетъ изъ нашего собственнаго внутренняго бытія». «Когда естествоиспытатель видитъ, какъ твердыя тѣла, какъ бы мертвыми они ни представлялись намъ, оказываются тѣмъ не менѣе чувствительными по отношенію къ безконечно слабымъ силамъ, когда спектроскопъ доказываетъ ему, какъ извѣстныя молекулы на землѣ колеблются гармонично съ молекулами на отдаленныхъ звѣздахъ, когда ему навязывается убѣжденіе, что каждая точка въ пространствѣ преисполнена безчисленными колебаніями, пробѣгающими ее въ каждый моментъ по всѣмъ направленіямъ, тогда онъ конечно значительно менѣе склоняется къ представленію о вселенной, состоящей только изъ одной мертвой матеріи, чѣмъ къ представленію о мірѣ, который всюду оживленъ,— оживленъ правда не въ обыкновенномъ ограниченномъ, но въ болѣе общемъ смыслѣ».

Съ этимъ и здѣсь очищается мѣсто для символическаго антропоморфизма и идеализирующей метафизической поэзіи понятій, которые считалъ необходимыми *А. Ланге*, представите

позитивизма въ Германіи. Различные пути сходятся къ одной и той же цѣли.

Окидывая въ заключеніе общимъ взоромъ весь ходъ долгаго движенія мыслей, мы можемъ выразить его такимъ образомъ. Религія все болѣе и болѣе выдѣляетъ изъ себя элементы, стоявшіе сначала на первомъ планѣ: теургическую практику и миѳолого - космогоническія сказанія. По мѣрѣ того, какъ съ повышеніемъ всеобщей культуры увеличиваются научное познаніе природы и покоющееся на немъ господство надъ нею, въ той же мѣрѣ исчезаютъ и старое волшебство и миѳы. Напротивъ того, все болѣе и болѣе выдвигается на первый планъ этическій моментъ, который сначала идетъ только какъ побочное теченіе; сущность божественнаго опредѣляется нравственно-добрымъ. Съ другой стороны, наука все болѣе и болѣе удаляется отъ области религіи. Догматическая ортодоксія, стремившаяся опредѣлить природу потусторонняго міра посредствомъ понятій, возможность которыхъ считалась (по крайней мѣрѣ теоретически) подлежащей доказательству, покинута, равно какъ покинуто и естественное богословіе XVIII-го столѣтія, стоявшее на одной съ ней почвѣ, развѣ лишь съ тою разницей, что оно болѣе съуживало кругъ доказуемаго. Покинуты также и философскія спекулятивныя построенія, думавшія исчерпать дѣйствительность абсолютными понятіями. Философія сдѣлалась скромнѣе; однако она находитъ возможнымъ думать, что факты наводятъ наше мышленіе на то, чтобы предполагать послѣднее всеобъемлющее единство сущности дѣйствительнаго,—единство, которое не можетъ быть внѣшнимъ и случайнымъ единствомъ механической системы, а должно быть мыслимо по образу внутренняго единства духовнаго существа. Но отъ развитія этой мысли она отказывается; она предоставляетъ это творческой поэзіи религіознаго генія. Этотъ послѣдній, подобно творцу-художнику, придаетъ идеѣ совершеннаго наглядную форму; онъ словомъ и дѣломъ, ученіемъ и жизнью толкуетъ смыслъ той великой тайны, которую мы называемъ дѣйствительностью.

Я очень хорошо знаю, что другіе иначе понимаютъ ходъ и цѣль историческаго развитія. Многіе, вмѣстѣ съ *Л. Фейербахомъ*, убѣждены, что великое познаніе нашего столѣтія заключается въ томъ, что *не Богъ сотворилъ человѣка, а человѣкъ Бога*. Данное здѣсь изложеніе покажется имъ старомоднымъ и отсталымъ.

лѣ, міро-и жизнесозерцаніемъ, содержитъ въ себѣ также и элементъ вѣры, котораго наука, какъ таковая, не содержитъ. Всякая философія сводится въ концѣ концовъ къ тому, чтобы внести смыслъ въ вещи, или скорѣе показать смыслъ, существующій въ вещахъ. Смыслъ же этотъ въ своемъ послѣднемъ основаніи всегда есть дѣло не знанія, а воли и вѣры. То, что самому философу представляется высшимъ благомъ и конечною цѣлью, онъ привноситъ въ міръ какъ благо и цѣль этого послѣдняго, а затѣмъ, въ послѣдующемъ созерцаніи онъ думаетъ, что находитъ ихъ въ немъ какъ таковыя. Въ этомъ смыслѣ слова Августина: «fides praecedit rationem» — являются всеобщей человѣческой истиной, даже настоящимъ ключомъ къ пониманію всякой философіи.

На всякой *идеалистической* философіи это ясно съ перваго взгляда. Цѣль, къ которой стремится дѣйствительность—таково основное убѣжденіе всякаго объективнаго идеализма—есть возвращеніе дѣйствительности къ самой себѣ: будучи сама по себѣ мыслью, она хочетъ постичь себя какъ то, что она есть сама по себѣ, знать себя какъ мысль или разумъ. Гегелевскія формулы обозначаютъ основное воззрѣніе этого образа мышленія всѣхъ временъ. Вѣчное самобытіе идей, мышленіе абсолютнаго содержанія мысли, есть, по выраженію Аристотеля, основаніе и цѣль дѣйствительности, и даже—есть сама дѣйствительность.

Послѣднее основаніе этого убѣжденія лежитъ здѣсь очевидно въ собственномъ жизненномъ опытѣ. Для *Аристотеля*, какъ и для *Платона*, философія была высшимъ дѣломъ ихъ собственной жизни. Поэтому она есть,—такъ строятъ они эту мысль въ этикѣ,—высшее содержаніе и высшее благо человѣческой жизни; слѣдовательно, — такъ заключаетъ далѣе метафизика, — она есть высшая цѣль всякой жизни и всякаго бытія вообще. Вседѣйствительное, Божество построено по схемѣ малаго мыслителя мыслей, какъ великій мыслитель мыслей. Точно также и для *Фихте* и *Гегеля* философія является важнѣйшимъ и значительнѣйшимъ изъ всѣхъ фактовъ, представляемыхъ вообще міромъ; слѣдовательно, мышленіе является основаніемъ и цѣлью, даже собственнымъ бытіемъ міра. Если бъ у Фихте спросили, какое событіе онъ считаетъ наиболѣе важнымъ въ XVIII-мъ столѣтіи, или вообще въ новѣйшее время, то онъ, ни на минуту не задумываясь, отвѣтилъ бы: появленіе ученія о наукѣ, начинающееся съ Канта. Въ рѣчахъ объ основныхъ чер-

леніе, что они впали въ иллюзію, будто духъ есть нѣчто абсолютно чуждое дѣйствительности, и будто бы является совершенно загадочнымъ, какъ онъ могъ собственно очутиться въ ней. Въ сравненіи съ такимъ заблужденіемъ, выступившимъ къ тому же съ гордымъ сознаніемъ, что оно стоитъ на вершинѣ человѣческаго образованія, самый несчастный идолопоклонникъ, бросающійся на колѣни передъ какимъ-то духомъ въ вещахъ, представляется, — такъ будетъ судить когда-нибудь будущее, — существомъ, которому все же открылось хоть какое-нибудь предчувствіе великаго смысла и сущности вещей.

Однажды я прочиталъ гдѣ-то слѣдующія слова Жанъ-Поля: «Что это облака такъ чванятся, точно они принадлежатъ къ небу и звѣздамъ, между тѣмъ какъ они отстоятъ отъ насъ немногимъ далѣе, чѣмъ паръ нашего дыханія». Слова эти могутъ относиться и къ мнѣніямъ тѣхъ, которые изъ-за тумана своихъ короткихъ мыслей не видятъ безконечнаго неба и утверждаютъ, что нѣтъ никакого неба, что это только старое суевѣріе, что его никто никогда не видалъ.

Отрицательный догматизмъ матеріализма представляется мнѣ простымъ pendant къ положительному догматизму старой богословской ортодоксіи. Оба они сходятся въ пониманіи религіи какъ суммы буквально понимаемыхъ и воспринимаемыхъ разсудкомъ тезисовъ, развѣ лишь съ тою разницей, что первый говоритъ *нѣтъ* тамъ, гдѣ второй говоритъ *да*. Они сходятся между собою въ черствомъ интеллектуализмѣ, не обладающемъ никакимъ чувствомъ поэзіи и искусства. Они часто сходятся и въ черствомъ морализмѣ, не обладающемъ пониманіемъ индивидуальности и свободы; сходятся и въ томъ властолюбивомъ фанатизмѣ, который отъ всякаго требуетъ абсолютнаго подчиненія его собственнымъ догматамъ, какъ отрицательнымъ, такъ и положительнымъ.

11. Отношеніе между знаніемъ и вѣрой.

Въ заключительномъ разсужденіи мнѣ хотѣлось бы еще изложить въ общей связи свое воззрѣніе на не разъ затрогивавшееся выше отношеніе между философіей и религіей, между знаніемъ и вѣрой.

Философія не религія и не можетъ заступить ея мѣста. Она стремится быть не вѣрой, а знаніемъ. Тѣмъ не менѣе всякая философія, поскольку она желаетъ быть философіей въ старомъ смыс-

лѣ, міро-и жизнесозерцаніемъ, содержитъ въ себѣ также и элементъ вѣры, котораго наука, какъ таковая, не содержитъ. Всякая философія сводится въ концѣ концовъ къ тому, чтобы внести смыслъ въ вещи, или скорѣе показать смыслъ, существующій въ вещахъ. Смыслъ же этотъ въ своемъ послѣднемъ основаніи всегда есть дѣло не знаніи, а воли и вѣры. То, что самому философу представляется высшимъ благомъ и конечною цѣлью, онъ привноситъ въ міръ какъ благо и цѣль этого послѣдняго, а затѣмъ, въ послѣдующемъ созерцаніи онъ думаетъ, что находитъ ихъ въ немъ какъ таковыя. Въ этомъ смыслѣ слова Августина: «fides praecedit rationem» — являются всеобщей человѣческой истиной, даже настоящимъ ключомъ къ пониманію всякой философіи.

На всякой *идеалистической* философіи это ясно съ перваго взгляда. Цѣль, къ которой стремится дѣйствительность—таково основное убѣжденіе всякаго объективнаго идеализма—есть возвращеніе дѣйствительности къ самой себѣ: будучи сама по себѣ мыслью, она хочетъ постичь себя какъ то, что она есть сама по себѣ, знать себя какъ мысль или разумъ. Гегелевскія формулы обозначаютъ основное воззрѣніе этого образа мышленія всѣхъ временъ. Вѣчное самобытіе идей, мышленіе абсолютнаго содержанія мысли, есть, по выраженію Аристотеля, основаніе и цѣль дѣйствительности, и даже—есть сама дѣйствительность.

Послѣднее основаніе этого убѣжденія лежитъ здѣсь очевидн въ собственномъ жизненномъ опытѣ. Для *Аристотеля*, какъ для *Платона*, философія была высшимъ дѣломъ ихъ собствен ной жизни. Поэтому она есть,—такъ строятъ они эту мысл въ этикѣ,—высшее содержаніе и высшее благо человѣческо жизни; слѣдовательно, — такъ заключаетъ далѣе метафизи ка,—она есть высшая цѣль всякой жизни и всякаго быт вообще. Вседѣйствительное, Божество построено по схемѣ м лаго мыслителя мыслей, какъ великій мыслитель мыслей. Точн также и для *Фихте* и *Гегеля* философія является важнѣ шимъ и значительнѣйшимъ изъ всѣхъ фактовъ, представля мыхъ вообще міромъ; слѣдовательно, мышленіе является осно ніемъ и цѣлью, даже собственнымъ бытіемъ міра. Если бъ у Фих спросили, какое событіе онъ считаетъ наиболѣе важнымъ XVIII-мъ столѣтіи, или вообще въ новѣйшее время, то онъ, на минуту не задумываясь, отвѣтилъ бы: появленіе ученія наукѣ, начинающееся съ Канта. Въ рѣчахъ объ основныхъ ч

тахъ настоящаго вѣка онъ конструируетъ цѣлое исторіи; послѣдняя вращается около новой философіи, какъ около своей оси: великій поворотъ временъ, переходъ отъ понижающагося движенія къ повышающемуся, обозначается наступленіемъ трансцендентальной философіи; въ ней снова начинаетъ находить самого себя разумъ, который до того терялся въ природѣ. Точно также и у *Гегеля* міровой процессъ изливается непосредственно въ его философію; дѣйствительность достигаетъ въ ней цѣли своего самодвиженія, абсолютнаго самосознанія. Такъ философъ истолковываетъ вселенную изъ себя самого и своихъ высшихъ стремленій. Міровой процессъ всегда направляетъ свой путь черезъ голову философа.

Въ такомъ же положеніи стоитъ дѣло и у *Шопенгауера*, антипода Гегеля. И онъ также истолковываетъ міръ изъ своей собственной сущности; въ его собственной жизненной цѣли ему открывается цѣль міра. «Міромъ какъ воля и представленіе» называетъ онъ свое главное сочиненіе; самъ онъ есть модель міра; обѣ стороны послѣдняго—стороны его собственной сущности, умъ и воля. И отношеніе этихъ обѣихъ сторонъ другъ къ другу, переживаемое имъ въ самомъ себѣ, онъ переноситъ на міръ вообще: умъ—ясная и радостная сущность, воля—темная, слѣпая, хотящая, страшащаяся, завидующая, ненавидящая, жалкая и несчастная сущность. Умъ доставлялъ ему великія и чистыя радости его жизни, воля же—обыденныя малыя и большія страданія. Поэтому отрѣшиться отъ воли и стать чистымъ умомъ является цѣлью, которую можно пожелать самымъ искреннимъ образомъ. И эту цѣль онъ вноситъ теперь и въ міръ. Если міръ въ своемъ началѣ есть слѣпая, стремительная, бурная, несчастная воля, то эта послѣдняя производитъ изъ себя умъ, а въ немъ—искупительный принципъ: познавая свою собственную сущность, воля приходитъ къ отрицанію самой себя, а съ этимъ и къ міру. Такъ показываетъ это исторія; въ великихъ религіяхъ искупленія—христіанствѣ и буддизмѣ—человѣчество достигаетъ своей цѣли, искупленія отъ воли. Такимъ образомъ и здѣсь смыслъ міра открывается философу изъ его собственнаго жизненнаго опыта.

Не иначе поступаютъ въ этомъ отношеніи и позитивистическая и матеріалистическая философіи. Позитивизмъ, какъ его развилъ *О. Контъ*, стремится прежде всего быть знаніемъ, про-

стымъ синтезомъ всего научнаго познанія. Но и онъ примѣшиваетъ къ себѣ элементы вѣры; это происходитъ прежде всего въ философіи исторіи; здѣсь какъ и всюду, она имѣетъ ту форму, что представляетъ исторію какъ путь къ нѣкоторой цѣли. Философъ знаетъ эту цѣль, и въ этомъ собственно заключается его главное знаніе, въ этомъ онъ обладаетъ ключомъ къ тайнѣ міра. Въ этомъ же состоитъ и то, что привлекаетъ къ нему учениковъ; подобно тому какъ прежде вѣрующая толпа тѣснилась около оракуловъ и пророковъ, такъ теперь она тѣснится около философовъ, чтобы услышать отъ нихъ, куда ведетъ путь, что лежитъ въ будущемъ. Философія Конта вся направлена на философію исторіи; она представляетъ собою попытку окинуть однимъ взоромъ въ общей связи весь пройденный человѣчествомъ путь и опредѣлить отсюда то направленіе, въ которомъ будетъ двигаться дальнѣйшая исторія. Мѣсто и задача настоящаго времени опредѣляется закономъ трехъ ступеней. Задачей оказывается конечно та самая, которою какъ разъ занятъ философъ, или которую ему посчастливилось разрѣшить въ общихъ чертахъ, слѣдовательно въ данномъ случаѣ задача обоснованія позитивной философіи, какъ окончательной формы человѣческаго знанія, и обоснованія позитивной политики, которая, какъ система, тоже готова; начиная отсюда, дѣло будетъ состоять въ проведеніи послѣдней въ дѣйствительность. Такимъ образомъ и здѣсь міровой процессъ проходитъ черезъ мозгъ философа—не безъ того однако, чтобы нѣсколько не тронуть его: Контъ въ свои послѣдніе годы чувствовалъ себя первосвященникомъ человѣчества, который, держа въ лѣвой рукѣ прошедшее, а въ правой будущее, взвѣшиваетъ и направляетъ его судьбы. Можетъ-быть претензія сдѣлать человѣческій мозгъ центральнымъ пунктомъ міровою движенія есть такая вещь, которую мозгъ выдержать не въ состояніи *).

Матеріализмъ принципіально отклоняетъ толкованіе міра изъ какого-либо его смысла. Въ мірѣ нѣтъ никакого смысла, а

---

*) Іодль (Iodl) въ своей Geschichte der Ethik (II, 102 и сл.) сопоставляетъ съ О. Контомъ его нѣмецкаго современника *Краузе:* какъ тотъ въ заголовкѣ своихъ послѣднихъ сочиненій провозглашаетъ себя основателемъ религіи человѣчества, даже выдумываетъ для новой религіи культъ, вмѣстѣ съ календаремъ и святыми, такъ и Краузе, сидя въ уединенной комнаткѣ, одинъ со своими мыслями, основываетъ въ 1808 г. «союзѣ человѣчества» и начинаетъ съ этого момента новый періодъ человѣческаго рода и новое лѣтосчисленіе.

если и возникаетъ что-нибудь осмысленное, то это происходитъ только случайно и мимоходомъ. Случайно и мимоходомъ молекулы въ мозгѣ соединяются такимъ образомъ, что результатомъ является напримѣръ поэтическое произведенiе, или философiя.—Однако же и у него нѣтъ недостатка въ моментахъ вѣры. И матерiалистическiе философы также выступаютъ пророками, и у нихъ есть великое знанiе о прошедшемъ и будущемъ. Такъ *Л. Фейербахъ* толкуетъ своимъ вѣрующимъ исторiю слѣдующимъ образомъ *): «Пройденное до сихъ поръ, такъ называемое новѣйшее время есть протестантскiе среднiе вѣка, во время которыхъ мы, лишь съ половинными отрицанiями и оговорками, сохраняли римскую церковь, римское право, мучительное уголовное право, университеты стараго образца и т. д. Съ уничтоженiемъ протестантскаго христiанства, какъ опредѣляющей духъ религiозной силы и истины, мы вступили въ новое время. Духъ настоящаго времени или будущаго есть духъ реализма.—Мѣсто вѣры заступило невѣрiе, мѣсто Библiи—разумъ, мѣсто религiи и церкви—политика, мѣсто неба — земля, мѣсто молитвы—работа, мѣсто ада—матерiальная нужда, мѣсто христiанина—человѣкъ». Этимъ дается необходимость новой философiи, такъ какъ всякое время нуждается въ своей собственной философiи. «Отрицанiе христiанства было до сихъ поръ безсознательнымъ; только теперь оно становится сознательнымъ и волевымъ, тѣмъ болѣе, что христiанство слилось съ препятствiями, стѣсняющими существенное стремленiе современнаго человѣчества, политическую свободу. Сознательное отрицанiе обосновываетъ собой новое время, необходимость новой откровенной, уже не христiанской, а рѣшительно нехристiанской философiи». И вотъ эту-то новую философiю, требуемую временемъ, и предлагаетъ Фейербахъ, — реалистическую, атеистическую и демократическую философiю; безъ сомнѣнiя, она побѣдоносно завоюетъ мiръ и покажетъ ему путь къ спасенiю. Такъ даже само невѣрiе становится новою вѣрой.

Какъ видно, и здѣсь философiя является результатомъ не одного только разсудка, а всей личности; воля, возмущенiе противъ жалкаго настоящаго придаетъ ей направленiе и страстность.

---

*) Въ трактатѣ: Grundsätze der Philosophie ($184^2/_3$), у Grün'а: L. Feuerbach, Briefwechsel und Nachlass, стр. 411 и сл.

Не трудно было бы показать, какъ то же самое происходитъ и у болѣе новыхъ философовъ этого направленія, у Дюринга, у соціалистовъ. Подобно тому какъ гнѣвъ и негодованіе вдохновляли нѣкогда Ювенала къ стихамъ, такъ по сей день они вдохновляютъ мысли. Что убѣждаетъ вѣрующихъ матеріализма, это не столько основанія, не столько научныя и метафизическія доказательства, сколько смутное сознаніе, что матеріализмъ самымъ рѣшительнымъ образомъ борется противъ того міровоззрѣнія, которое представляется имъ основаніемъ существующихъ отношеній, основаніемъ міра неправды, лжи и насилія. Философія исторіи и толкованіе будущаго являются и здѣсь сердцемъ философіи, а сердцемъ этого сердца являются идеи о правѣ, свободѣ и благоденствіи, осуществленіе которыхъ въ новомъ строѣ человѣческаго міра составляетъ задачу настоящаго и содержаніе будущаго. Такъ основатель «матеріалистическаго пониманія исторіи» *Карлъ Марксъ* конструируетъ развитіе экономической жизни какъ движеніе къ цѣли соціалистическаго строя общества: за экспропріаціей рабочихъ, съ которой начало общество, слѣдуетъ теперь экспропріація экспропріаторовъ, превращеніе частной собственности въ коллективную, и этимъ достигается цѣль, полное и всестороннее организированіе экономической жизни; начиная съ организированія производства, она завершится въ организированіи распредѣленія. Подобнымъ же образомъ *Фридрихъ Энгельсъ*, подкрѣпляя старыя мысли новѣйшими теоріями антропологіи, толкуетъ исторію какъ единообразный процессъ, который, исходя изъ первобытнаго строя общества съ материнскимъ правомъ и коллективистическимъ хозяйствомъ и проходя черезъ періодъ принужденія и государственности съ отцовскимъ правомъ и частной собственностью, приводитъ наконецъ обратно къ свободному общественному строю съ коллективной собственностью и свободнымъ соединеніемъ въ семьи *).

Такимъ образомъ идеалъ будущаго всюду служитъ твердо[й] точкой, изъ которой исходитъ толкованіе исторіи. Отсюд[а] опредѣляются точки прошедшаго, имѣющія руководящее зна[-]ченіе, и черезъ эти точки проводится потомъ та кривая, кото[-]рую описываетъ ходъ исторической жизни. Поэтому всякое ново[е]

*) Fr. Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Sta[a]tes, 3 изд. 1890.

образованіе тотчасъ же начинаетъ «переоцѣнку» историческихъ цѣнностей; оно нуждается въ ней для своей философіи исторіи. Припомните возрожденіе, реформацію, французскую революцію, національный союзъ и новую нѣмецкую имперію на прусской почвѣ: каждое новообразованіе, переоцѣнивая историческія цѣнности, увѣряетъ себя въ своей собственной внутренней необходимости. Такъ пріобрѣтаетъ теперь увѣренность въ себѣ соціализмъ. Что̀ представлялось когда-то людямъ великимъ и важнымъ: тезисы Лютера, Лейпцигскій или Седанскій день—то, разсматриваемое съ новой точки зрѣнія, сокращается въ совершенно заурядное будничное событіе. Напротивъ, какое-нибудь событіе, едва замѣченное другими—коммунистическій манифестъ Маркса, основаніе Лассалемъ общаго союза рабочихъ и т. д.— пріобрѣтаетъ значеніе событія, дѣлающаго эпоху во всемірной исторіи. Старое стремленіе всякой новой партіи создать себѣ свое собственное лѣтосчисленіе, новый календарь съ новыми святыми, снова выступаетъ передъ нами и здѣсь.

Насколько нелѣпой кажется новая оцѣнка вѣрующимъ стараго строя, настолько же внушающей довѣріе представляется она своимъ собственнымъ вѣрующимъ; только одному не хотятъ они вѣрить: именно тому, что то, на чемъ покоится ихъ воззрѣніе на вещи, есть *вѣра*, а *не знаніе*: вѣдь мы же, говорятъ они, совершенно ясно видимъ, что исторія движется въ направленіи къ этой цѣли; «наука» есть третье слово соціалъ-демократіи.—Конечно, вы становитесь у цѣли: какъ же могло бы теперь не казаться, что и исторія движется по направленію къ вамъ? Но то, что̀ поставило насъ на этотъ пунктъ, есть не наука, а любовь и ненависть, желаніе и отвращеніе, — не разсудокъ, а воля. Кто не раздѣляетъ вашей любви и вашей ненависти, вашихъ надеждъ и идеаловъ, тому вы не сможете доказать истинности вашего воззрѣнія. Вы можете сослаться только на будущее, а въ томъ-то и дѣло, что будущее открыто только вѣрѣ, а не знанію. Возможно, что спустя пять столѣтій, когда новый порядокъ вещей осуществится, каждому зачатки великаго переворота будутъ понятны въ ихъ значеніи. Такъ теперь зачатки христіанства каждому видны въ ихъ исторической значительности, и даже для упрямца запечатлѣваетъ свое значеніе наше лѣтосчисленіе. Но если бы кто-нибудь тогда, за 1800 лѣтъ, сказалъ какому-нибудь греческому философу, или римскому историку, что со времени совершившагося нѣсколько десятковъ лѣтъ

тому назадъ рожденія одного бѣднаго ребенка въ Іудейской странѣ весь европейскій міръ будетъ нѣкогда вести начало своего лѣтосчисленія, то слушающій усомнился бы, вѣроятно, въ здравомъ умѣ этого пророка и во всякомъ случаѣ уклонился бы отъ разбора возможности или вѣроятности этого воззрѣнія. Мнѣ пока кажется, что съ новѣйшей перемѣной лѣтосчисленія дѣло обстоитъ не многимъ иначе.

Это ничуть не уменьшаетъ значенія дѣла; чудеса совершаетъ не знаніе, а вѣра; конечно, не всякая вѣра, а лишь правая вѣра, которая съ пророческимъ предчувствіемъ предвосхищаетъ то, что имѣетъ наступить. Идеи,—говоритъ Гегель,—дѣйствующія силы исторіи. Хорошо; вѣдь идеи о томъ, что должно наступить, составляютъ движущія силы въ стремленіяхъ и мысляхъ людей. Такъ это будетъ оставаться до тѣхъ поръ, пока люди живутъ не наслажденіемъ настоящаго, а надеждой на будущее. До тѣхъ же поръ будетъ играть свою роль въ человѣчествѣ и вѣра.

Въ этомъ смыслѣ вѣра является, слѣдовательно, элементомъ, даже настоящимъ формирующимъ началомъ всякой философіи. Вѣра въ будущее формируетъ пониманіе исторической жизни, а философія исторіи формируетъ міровоззрѣніе человѣка. Не астрономія формируетъ міросозерцаніе,—она даетъ лишь общую схему дѣйствительности; не физика опредѣляетъ пониманіе сущности дѣйствительнаго,—она даетъ лишь необходимое руководство для технической обработки вещей; не біологія опредѣляетъ пониманіе жизни,—она даетъ лишь нѣсколько основныхъ штриховъ къ обозначенію общаго мѣста человѣка въ дѣйствительности: въ чемъ значеніе жизни, что̀ такое сущность дѣйствительнаго, каковы основаніе и цѣль міра, объ этомъ каждый въ концѣ концовъ почерпаетъ свѣдѣнія изъ исторіи, какъ самой близкой и истинной среды духа. Построеніе же и толкованіе духовно-исторической жизни исходятъ не изъ науки о прошедшемъ, а изъ идеи совершеннаго, которую каждый носитъ въ себѣ. Она говоритъ ему, куда идетъ движеніе, и какъ скоро онъ узнаетъ это, онъ открываетъ и то, откуда послѣднее исходитъ; и разъ онъ знаетъ, что означаетъ исторія, онъ узнаетъ вскорѣ и то, что означаютъ природа и міръ вообще. Важное для меня есть существенное въ мірѣ,—по этой схемѣ духъ человѣческій дѣлалъ заключенія во всѣ времена и едва ли когда разучится этому, развѣ только въ томъ случаѣ, когда голова и сердце, умъ и вол

перейдутъ къ совершенно отдѣльнымъ хозяйствамъ. До тѣхъ же поръ, пока они живутъ по-старому—сообща, это будетъ оставаться такъ, какъ было до сихъ поръ: что не возбуждаетъ воли, что не имѣетъ отношенія къ ея цѣлямъ и задачамъ, къ ея идеаламъ, то не въ состояніи возбудить къ себѣ вниманія, то просматривается и, слѣдовательно, утрачивается для образованія представленія о дѣйствительности. Такъ *важное* необходимо становится *существеннымъ* и *существенное—единственно дѣйствительнымъ*. Подобно тому какъ улитка строитъ себѣ раковину, приходящуюся къ ея тѣлу, такъ и воля строитъ себѣ міровоззрѣніе, отправляясь изъ котораго она смотритъ на вещи и дѣйствуетъ на нихъ *).

Только-что изложенная мысль образуетъ, какъ было уже показано выше, настоящую точку вращенія *Кантовской философіи*. Наиболѣе глубокія и рѣшающія дѣло побужденія міросозерцаніе получаетъ не изъ разсудка,—они исходятъ изъ волевой стороны, изъ практическаго разума. Вѣра въ возможность нашихъ послѣднихъ цѣлей, въ возможность высшаго блага въ дѣйствительности, служитъ истинной точкой опоры въ образованіи міросозерцанія. Въ ученіи о постулатахъ и о первенствѣ практическаго разума Кантъ выразилъ эту мысль на языкѣ своихъ формулъ. Мы сказали бы теперь: мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ требованіемъ, подсовывающимъ кому-нибудь въ совѣсть вѣру, а съ фактомъ; никто не вѣритъ и не въ состояніи вѣрить, что дѣйствительность совершенно равнодушна, или даже враждебна, къ тому, что для

---

*) Мысль, что міровоззрѣніе имѣетъ свои корни въ *историческомъ* сознаніи человѣчества, отлично развита въ почти забытомъ сочиненіи *Bunsen'a*: Gott in der Geschichte (1857). Я не могу не привести здѣсь одного мѣста изъ прекраснаго предисловія къ этой книгѣ: „Предчувствіе божественно устроеннаго и обнаруживающаго божественное хода всемірной исторіи есть первоначальное божеское дарованіе человѣка. Онъ съ самаго начала познаетъ себя не просто какъ одного среди многихъ, а какъ члена ряда развитій его собственной сущности. Первобытное сознаніе человѣка заключается въ томъ, что всякая жизнь, частная и народная, развивается въ человѣчество по закону, который лежитъ въ немъ самомъ, свой же временный центральный пунктъ имѣетъ въ человѣчествѣ, а свой вѣчный въ божествѣ. Это міросознаніе, т.-е. всемірно-историческое сознаніе Бога, сознаніе Бога въ міровой исторіи, есть въ то же время врожденное чувство отношенія отдѣльнаго лица, какъ микрокосмоса, божественнаго міра въ маломъ видѣ, къ макрокосмосу, къ божественному міру въ великомъ видѣ, и ко Всему".

него является конечною цѣлью и высшимъ благомъ. Пусть кто-нибудь даже принципіально отрицаетъ справедливость вѣры въ то, что дѣйствительность считается съ нашими цѣнностями, фактически онъ предполагаетъ однако же ихъ согласіе. Также и матеріалистъ вѣритъ въ побѣду добраго дѣла, въ перевѣсъ разума, истины, права,—вѣритъ, слѣдовательно, въ *моральный* строй міра. И пессимистъ вѣритъ въ концѣ концовъ въ побѣду лучшаго, насколько онъ вѣритъ въ искупленіе отъ зла: небытіе, которое наступаетъ, вѣдь лучше по сравненію съ бытіемъ. Такимъ образомъ мы находимъ вѣру даже и у тѣхъ, которые принципіально отвергаетъ всякую вѣру и хотятъ допускать одно лишь познаніе. Сами они не выводятъ слѣдствій своего основного положенія, или же, съ другой стороны, отрицаютъ правомѣрность того, что сами тѣмъ не менѣе дѣлаютъ: именно, посредствомъ вѣры въ будущее выходить за предѣлы знанія.

И вотъ, предпріятіе *Канта* и имѣло въ виду именно то, чтобы установить *право* этого фактически всеобщаго образа дѣйствія, въ противовѣсъ принципіальному отрицанію его. Онъ хочетъ оправдать вѣру въ «царство цѣлей» противъ принципіальнаго отрицанія ея въ догматическомъ атеизмѣ. Но не путемъ теоретическаго доказательства. Это былъ старый пріемъ; при помощи метафизики, телеологіи и теодицеи хотѣли когда-то доказать, что благо дѣйствительно есть господствующая сила въ дѣйствительности. Кантъ оставляетъ этотъ пріемъ, какъ невозможный; объективное доказательство, принуждающее разсудокъ, здѣсь невозможно по самому существу дѣла; всякому доказательству можетъ быть противопоставлено одинаково сильное доказательство противнаго. Также и здѣсь есть діалектика съ антиноміями. И разрѣшеніе этой діалектической антиноміи лежитъ въ томъ же самомъ поворотѣ, съ помощью котораго Кантъ открываетъ разрѣшеніе космологическихъ антиномій: споръ рѣшается путемъ перенесенія его на другую почву. Пространство и время, причинность и необходимость существуютъ только въ субъектѣ; съ этимъ исчезаютъ діалектическія антиноміи, исходившія изъ предположенія, что это — опредѣленія вещей самихъ въ себѣ. Такъ и цѣнности существуютъ только для субъекта; но—и въ этомъ заключается рѣшающій пунктъ—не для разсудка, а только для воли, для «практическаго разума». И вотъ аналогія ведетъ его далѣе: природа, согласно съ Критикой чистаго разума, есть не что иное

какъ система явленій, приведенная въ порядокъ закономѣрною функціей нашего ума; поэтому-то формы нашего ума и имѣютъ значеніе и силу всеобщихъ и необходимыхъ опредѣленій нашего познанія природы и, слѣдовательно, самой природы. Такимъ же точно образомъ, добавляетъ затѣмъ Критика практическаго разума, и опредѣленіямъ волевой стороны нашей сущности присущи значеніе и сила всеобщихъ и необходимыхъ опредѣленій нашего міровоззрѣнія. Подобно тому какъ разсудочный законъ причинности есть основаніе нашей вѣры въ строй природы, такъ нравственный законъ есть основаніе нашей вѣры въ моральный строй міра. Поскольку нравственный законъ признается и имѣетъ силу, какъ тождественное выраженіе законодательнаго разума, постольку же имѣетъ силу и вѣра въ царство цѣлей, законодателемъ котораго служитъ именно этотъ нравственный законъ.

Можно находить точку преткновенія въ томъ способѣ, которымъ Кантъ вводитъ и проводитъ эту мысль; основная же мысль совершенно справедлива. Существу, которое не обладало бы волей, а было бы чистымъ разсудкомъ, совершенно невозможно было бы доказать значеніе, или хотя бы только смыслъ царства цѣлей и нравственнаго міропорядка, какъ его внутренней закономѣрности. Для человѣка же съ человѣческою волей, опредѣляемой высшими цѣлями человѣчества, вѣра въ нравственный строй міра естественна и необходима. И вѣра эта необходимо становится краеугольнымъ камнемъ всего его міросозерцанія. Неизбѣжно, чтобы на нашей философіи запечатлѣвались какъ черты нашего ума, такъ и черты нашей воли. И видѣть въ этомъ фальсификацію нашего міровоззрѣнія—у насъ вовсе не больше причинъ, чѣмъ въ пространственно-временно-причинной формѣ нашего познаванія. Наша философія есть человѣческая философія; какъ люди, мы не можемъ ни имѣть, ни выносить какой-либо другой *).

*) Это тотъ пунктъ Кантовской философіи, который протестантское богословіе беретъ въ послѣднее время за точку отправленія своего религіознаго созерцанія. Я уже указалъ выше на сочиненія Рауенгоффа и Бендера. Здѣсь я назову еще одно значительное сочиненіе I. Kaftan: Die Wahrheit der christlichen Religion (1888). Доказательство основывается на слѣдующемъ: теоретически принуждающее доказательство истинности христіанской религіи невозможно; разсудку истинность этой вѣры не можетъ быть доказана ни филолого-историческимъ путемъ доказательствъ изъ Св. Писанія, какъ дѣлала

Противъ этого воззрѣнія отрицательный догматизмъ возразитъ: это значитъ возводить въ принципъ естественный недостатокъ нашего мышленія. Это конечно такъ, мы склонны вѣровать въ то, что мы желаемъ. Но задача философіи и науки заключается именно въ томъ, чтобъ освободить познаніе отъ вліянія воли. Первоначально воля господствуетъ надъ всѣмъ и вполнѣ опредѣляетъ собою пониманіе вещей; такъ возникли тѣ многообразныя суевѣрія, о которыхъ повѣствуютъ намъ антропологія и исторія. Мало-помалу въ наукѣ разсудокъ настолько взялъ верхъ, что мѣсто пристрастнаго толкованія заступили добросовѣстное наблюденіе и непринужденное признаніе фактовъ. Наука показываетъ теперь всюду, что естественный порядокъ природы не только не потворствуетъ нашей волѣ или дает склонять себя, какъ это размалевывала себѣ дѣтская фантазія, а, напротивъ, идетъ своей собственной дорогой, оставаясь совершенно равнодушнымъ къ человѣческимъ намѣреніямъ и повинуясь однимъ только вѣчнымъ, великимъ законамъ. Слѣдовательно, къ чему обманывать себя, къ чему мыслить вещи, которыхъ нѣтъ? Брать вещи такъ, какъ онѣ есть—вотъ мудрость и въ то же время мужество. Какая польза можетъ быть въ томъ, чтобы предаваться ложнымъ представленіямъ?

Конечно, никакой. И ежедневно повторяющійся опытъ, безъ со мнѣнія, показываетъ намъ, что естественный порядокъ природ идетъ наперекоръ нашимъ намѣреніямъ и даже разрушаетъ то что намъ мило и дорого. Но развѣ этимъ уже рѣшено, что дѣй ствительность равнодушна не только въ частностяхъ, но и в общемъ, не только къ случайнымъ отдѣльнымъ намѣреніямъ, но к нашимъ конечнымъ и высшимъ цѣлямъ, и что, слѣдовательно, вѣр въ «моральный строй міра» есть только пріятный самообманъ?

У меня нѣтъ намѣренія входить здѣсь въ разборъ старых вопросовъ о природѣ и значеніи зла, о возможности теодице Я возражу просто вопросомъ: какъ же нужно было быть устр ену міру, чтобъ эта вѣра могла быть допустима, по крайн

старая ортодоксія, ни философскими умозрѣніями; единственно возможн доказательство состоитъ въ томъ, чтобы показать, обращаясь къ *цѣлому* чел вѣку, что идея объ историческомъ призваніи и цѣли жизни человѣчест или необходимая идея о высшемъ благѣ, находитъ свое исполненіе въ это и потустороннемъ Божіемъ царствѣ христіанства.—Не хочу при этомъ скры что я не въ состояніи усвоить себѣ ни отклоненія авторомъ всякой ме физики, ни той формы, въ которой онъ вводитъ сверхъестественное.

мѣрѣ, хоть какъ возможная? Примѣрно, долженъ ли былъ бы естественный порядокъ быть послушнымъ всякому желанію, или даже предупреждать его? Была ли бы у насъ тогда причина думать, что естественный ходъ вещей управляется Провидѣніемъ на нашу пользу? *Л. Бюхнеръ* (Kraft und Stoff, стр. 236) думаетъ: «*безумцемъ* былъ бы тотъ, кто вздумалъ бы серьезно утверждать, что земля устроена премудрымъ и всеблагимъ Провидѣніемъ, какъ подходящее для него мѣстожительство. Только крайнее напряженіе тѣлесныхъ и духовныхъ силъ дѣлаетъ вообще для человѣка возможнымъ существовать на ней подъ постоянной угрозой тысячъ опасностей». Слѣдовательно, мы только въ томъ случаѣ имѣли бы право вѣровать въ Провидѣніе, если бы природа давала намъ возможность жить безъ напряженія нашихъ силъ? Если бы не существовало никакой работы и никакихъ неудачъ, никакихъ болѣзней и смерти, если бы земля была страною дармоѣдовъ, тогда—и только тогда—мы могли бы вѣровать, что она есть твореніе благосклоннаго Бога?

Конечно, всѣ мы разъ въ жизни грезимъ о странѣ, въ которой нѣтъ ни работы и безпокойствъ, ни худа и зла,—видимъ желанные сны о раѣ. Однако, въ бодрствующемъ состояніи мы очень хорошо видимъ, что рай этотъ былъ бы не для насъ—до тѣхъ поръ, пока мы остаемся тѣмъ, что мы есть. Мы годимся для земли, а не для рая. Міръ, въ которомъ не было бы препятствій и помѣхъ, неудачъ и зла, не былъ бы міромъ для насъ; гдѣ было бы тогда мѣсто для сильной воли и смѣлаго дѣйствія, для серьезной борьбы и славной побѣды? Хороша для меня та среда, которая ставитъ мнѣ сообразныя съ моими силами задачи. Хорошъ для народа, хорошъ для человѣчества тотъ міръ, который своими препятствіями вызываетъ и развиваетъ его силы и способности. Безъ препятствій, естественныхъ и нравственныхъ, не было бы задачъ и работы, не было бы вообще жизни и исторіи. Кто хочетъ жизни и исторіи, человѣческой жизни, тотъ хочетъ и препятствій, хочетъ и худа и зла—не ради ихъ самихъ, а какъ условій упражненія человѣческой воли, и работы, какъ матеріала для упражненія силъ и добродѣтелей. Міръ назначенъ служить для упражненія силъ, а не для пассивнаго наслажденія *).

---

*) Читатель найдетъ дальнѣйшее развитіе этихъ указаній въ моей System der Ethik (4 изд. 1896, стр. 292 и сл.).

Итакъ, кто хочетъ доказать, что міръ плохъ, тотъ долженъ доказать, что онъ непригоденъ для этого, что онъ не ставитъ отдѣльнымъ лицамъ и обществу подходящихъ задачъ, что человѣкъ для развитія своихъ естественныхъ способностей нуждается въ другомъ мірѣ. Или по меньшей мѣрѣ онъ долженъ былъ бы показать, что иначе устроенный міръ отвѣчалъ бы этимъ нашимъ конечнымъ цѣлямъ лучше, чѣмъ тотъ, который, къ несчастію, существуетъ. Пока же этого не сдѣлано, пока намъ не представили лучшаго міра,—лучшаго не по отсутствію въ немъ тѣхъ или иныхъ неудобствъ и препятствій, а лучшаго вообще для законченнаго развитія человѣческихъ задатковъ, мы позволимъ себѣ оставаться при вѣрѣ, что для нашей природы, какъ она есть, міръ, какъ онъ есть, есть соотвѣтственный, даже наилучшій міръ. Мы не утверждаемъ, что можемъ ясно видѣть это, или доказать; для сравненія у насъ нѣтъ другихъ возможныхъ міровъ и другихъ возможныхъ человѣческихъ натуръ; но мы утверждаемъ слѣдующее: нѣтъ никакихъ данныхъ, которыя противостояли бы вѣрѣ, что этотъ міръ, какъ онъ есть, соотвѣтственъ для насъ и хорошъ, что пути, пройденные человѣчествомъ, пройденные каждымъ изъ насъ, — пути хорошіе, пути Бога. Не существуетъ теодицеи какъ науки; но не существуетъ и научной антитеодицеи. Разсудокъ относится безразлично къ проблемѣ, хорошъ ли міръ, или дуренъ.

Или можно было бы прибавить:—если онъ вообще и склоняется въ ту или другую сторону, то, конечно, не въ пользу того воззрѣнія, что дѣйствительность дурна, плоха и неподходяща для человѣка. Кто слѣдуетъ новой біологической теоріи, тотъ все-таки скорѣе приходитъ къ другому воззрѣнію. Если человѣкъ не извнѣ посаженъ на землю, а произошелъ и выросъ вмѣстѣ съ ней самой, то повидимому a priori необходимо согласіе его природы съ окружающей его средой: онъ въ такомъ случаѣ всѣмъ своимъ существомъ приспособленъ къ этой средѣ, во всякомъ другомъ мірѣ онъ долженъ былъ бы чувствовать себя не на мѣстѣ. Всѣ его силы и способности, даже сущность его и воля, его чувство и самый разсудокъ образованы для земли и представляемыхъ ею жизненныхъ условій,—какъ же, слѣдовательно, можетъ она быть непригодной и нехорошей для этого существа? Была ли она ему недоброй матерью? Правда, она дала ему много суровыхъ уроковъ. Но, можетъ-быть, именно это и было

ему нужно. Или ты знаешь это лучше? Такъ мы возвращаемся къ требованію: построй изъ безконечной области возможнаго такой міръ, который для воспитанія человѣка былъ бы лучше и сдѣлалъ бы больше.

Да позволено будетъ однако напомнить еще и то, что по единогласному опыту народовъ то, что мораль представляетъ какъ хорошее и честное, представляется въ дѣйствительности сохраняющимъ и поощряющимъ, зло же, напротивъ, стѣсняющимъ и разрушающимъ въ жизни отдѣльныхъ лицъ и въ жизни народовъ. На минуту это можетъ казаться иначе: неправда и ложь часто празднуютъ торжество; но «конецъ рѣшаетъ дѣло»: такъ въ тысячахъ пословицъ говоритъ мудрость народовъ. И въ своемъ историческомъ воспоминаніи они находятъ этому подтвержденіе. Положимъ, великое и хорошее часто оставалось въ настоящемъ непризнаннымъ и подавленнымъ, между тѣмъ какъ ничтожное, притворное и дурное пользовалось значеніемъ и уваженіемъ. Но исторія мѣняетъ ихъ роли; она всему свѣту дѣлаетъ яснымъ и очевиднымъ, что ничтожное, какимъ бы пышнымъ оно ни казалось, ничтожно, а хорошее, какъ бы просто и невидно ни было оно въ началѣ, оказывается дѣйствительнымъ и значительнымъ. Дурному можетъ принадлежать день, истинному же и хорошему принадлежитъ вѣчность. Таково прежде всего великое ученіе христіанства: черезъ страданіе и смерть проходитъ дорога къ спасенію и славѣ. Торжествуя, вѣра христіанская спрашиваетъ: смерть, гдѣ твое жало? Адъ, гдѣ твоя побѣда? Дурное и злое не имѣютъ власти надъ тѣми, которые находятся въ рукѣ Божіей. Оно можетъ задѣть ихъ съ внѣшней стороны, но не внутренне преодолѣть, и такимъ образомъ оно служитъ лишь къ прославленію въ нихъ имени Божія.

Въ заключеніе я еще разъ предостерегаю отъ недоразумѣнія, будто такія разсужденія достаточны для доказательства, принуждающаго разсудокъ, или будто бы съ ихъ помощью можно и должно создавать вѣру и религію. Они имѣютъ исключительно то значеніе, что освобождаютъ сужденіе отъ отрицательнаго догматизма чисто-физическаго міровоззрѣнія. Религія возникаетъ не изъ мышленія, а изъ внутренняго опыта. Это относится какъ къ отдѣльному лицу, такъ и къ народамъ. Жизнь и смерть—великіе проповѣдники религіи; и пока онѣ будутъ проповѣдывать, до тѣхъ поръ не вымретъ на землѣ религія.

Въ трехъ чувствахъ имѣетъ религія главнымъ образомъ свои вѣчно-живые корни; жизнь и смерть все снова и снова вызываютъ ихъ въ сердцахъ людей: *страхъ, радость изумленія* и *разочарованіе.* Лишь тогда умретъ религія, когда вымрутъ эти чувства; лишь тогда наступитъ день для чистаго знанія.

Страхъ и нужда—первый корень религіи; именно они научили людей тому волшебству, въ которомъ мы нашли выше первичную форму отношенія къ сверхчувственному. Страхъ за жизнь и боязнь смерти и теперь еще являются сильными побужденіями, повергающими человѣка на колѣни и заставляющими его искать убѣжища отъ природы у чего-нибудь такого, что выше природы. Сильнѣе всего страхъ смерти, за свою ли собственную жизнь, или за жизнь другого любимаго существа; въ страхѣ передъ уничтоженіемъ душа ухватывается за вѣчное и стоящее выше дѣйствительнаго, не подлежащее уничтоженію.

Радость и изумленіе—второй корень религіи. Юношеская бодрость и здоровье, полная надеждъ дѣятельность и веселая удача производятъ радостное настроеніе, стремящееся перейти въ благодарность. Чистое созерцаніе природы настраиваетъ къ благоговѣнію, которое понимаетъ природу какъ указаніе на нѣчто высшее, произведеніемъ и проявленіемъ котораго она является. Вдумчивое углубленіе въ произведенія духа, въ творенія искусства и поэзіи, въ жизнь великихъ и славныхъ, храбрыхъ и святыхъ людей преисполняетъ сердце чувствомъ прекраснаго и возвышеннаго, чувствомъ удивленія и почтенія; также и этимъ чувствамъ свойственно сообщать душѣ направленіе вверхъ, ко Всеблагому и Всесовершенному, отблескомъ котораго является все прекрасное и хорошее на землѣ. Такова религія Гете:

Въ чистотѣ нашей груди волнуется стремленіе
Добровольно и изъ благодарности отдаваться
Высшему, болѣе чистому, невѣдомому,
Отгадывая постигать того, кого никогда нельзя назвать;
Вотъ что значитъ быть благочестивымъ.

Третьимъ корнемъ религіи служатъ *разочарованіе* и *усталост[ь] отъ міра.* Эта сторона ясно и сильно выступаетъ въ религіях[ъ] искупленія. Жизнь и свѣтъ не сдержали того, что они обѣщал[и] надѣявшемуся юношѣ; горькое разочарованіе и скорбное раская[]ніе гложутъ сердце, и послѣднее спасается отъ отчаянія и о[т]вращенія къ жизни бѣгствомъ изъ этого міра въ лучшій мір[ъ]

убѣгая жестокости и самоуправства, пошлости и лживости людей, оно бросается на лоно Божіе. Во всякой идеалистической философіи имѣется нѣчто подобное этому ощущенію. Оно звучитъ у Платона, у Фихте. Негодованіе на міръ и людей, какъ они есть, вызываетъ утвержденіе: этотъ міръ вовсе не дѣйствительный міръ; онъ не можетъ имъ быть, онъ слишкомъ ничтоженъ для этого; существуетъ, долженъ существовать болѣе чистый, высшій міръ по ту сторону этой туманной сферы чувственности.— Кому осталось вполнѣ чуждымъ это чувство? Нѣкоторую долю презрѣнія къ міру, contemtus mundi, такъ сильно выступающаго въ христіанствѣ, ощущаетъ, вѣроятно, каждое болѣе высоко настроенное сердце. Люди не таковы, каковыми ихъ предполагало дѣтское довѣріе; за прекраснымъ видомъ, который они умѣютъ напускать на себя, кроются пошлыя стремленія и низкія мысли. Къ прекрасному и хорошему у нихъ нѣтъ серьезнаго отношенія; мелкія цѣли и низкія намѣренія руководятъ ими самими и предполагаются ими у другихъ; великое и превосходное наполняетъ ихъ завистью, серьезныя и великія стремленія пробуждаютъ въ нихъ недовѣріе и ненависть, и безсердечный судъ свершается надъ тѣмъ, кто не хочетъ заодно съ ними называть малое великимъ, фальшивое—настоящимъ, кажущееся—истиной. Тутъ то сердце съ печалью и негодованіемъ отворачивается отъ суда людей и обращается къ судьѣ болѣе высокому и болѣе справедливому; полагаться на Бога, а не на тщеславныхъ и продажныхъ людей, не основываться на лживой твари, creatura fallax, становится закономъ его жизни. На землѣ не происходило еще ничего великаго тамъ, гдѣ не жила доля такого чувства.—И чьей жизни осталось неизвѣстнымъ другое разочарованіе: ты гнался за вещами этого міра, деньгами и богатствомъ, почестями и положеніемъ, наслажденіями и довольствомъ, и вотъ ты повторяешь тотъ же, уже тысячи разъ продѣланный, опытъ: все это не въ состояніи насытить сердца; ты носился съ великими планами, ты думалъ достичь прекраснаго и истиннаго—и вотъ, совершивши нѣсколько путей и обходовъ, ты заблудился и находишься во мракѣ; ты выступилъ когда-то на борьбу за право и свободу, но вотъ ты усталъ и сдѣлался уступчивымъ, ты заключилъ миръ съ этимъ свѣтомъ.—Также и это разочарованіе становится побужденіемъ къ тому, чтобы поискать чего-нибудь болѣе высокаго, становится страстнымъ стремленіемъ къ искупленію отъ

всего этого чувственно-временнаго существованія. Утомленной жизнью душѣ все земное представляется пустымъ и пустыннымъ и она, вмѣстѣ съ поэтомъ, которому ничто человѣческое не осталось чуждымъ, говоритъ:

Ахъ, усталъ я отъ скитаній;
Что всѣ радости и скорби!
Сладкій миръ,
Сниди, сниди въ грудь мою!

Вотъ тѣ чувства, которыя порождаютъ въ человѣческихъ сердцахъ тоску по религіи. Пока ихъ не вытѣснитъ совершенно сытое спокойствіе и кичливость культурою, самопреклоненіе и «византійство»,—до тѣхъ поръ всегда будетъ вновь пробиваться эта тоска.

Удовлетвореніе же тоска эта находитъ лишь въ данной, *историческої* религіи, а не въ выдуманныхъ мысляхъ и образахъ, изобрѣтенныхъ отдѣльными лицами. Выдуманное самимъ собой есть нѣчто произвольное, что можно сберечь, а можно и отложить въ сторону. Отъ религіи же человѣкъ требуетъ именно того, чтобы она подымала его выше его самого и его произвола и ставила его на прочную и надежную почву. Эта послѣдняя дается одной лишь историческою религіей, вѣрой, въ которой жили и умирали отцы. Когда начинаетъ ощущаться потребность въ религіи, великіе символы, еще ребенку толковавшіе смыслъ міра, снова оживаютъ въ сознаніи; они представляются теперь душѣ какъ прочное и вѣчное, какъ единственно надежное въ колебаніи мнѣній. Построенія философовъ, теоріи ученыхъ, системы богослововъ проходятъ, подобно облакамъ, появляющимся вечеромъ и исчезающимъ утромъ; между тѣмъ какъ великіе символы остаются подобно звѣздамъ на небѣ, хотя на мгновеніе они и скрываются отъ взора за проносящимися облаками.

Когда странникъ возвращается изъ горъ въ равнину, то вершины сначала скрываются за ближайшими предгоріями; но по мѣрѣ его удаленія предгорія понижаются и, наконецъ, надъ далекою равниной выдвигаются одиноко стоящія снѣговыя вершины. Такъ бываетъ у человѣка съ религіей. Сначала масса новыхъ впечатлѣній, производимыхъ міромъ и жизнью на вступающаго въ свѣтъ юношу, оттѣсняетъ на задній планъ первыя большія впечатлѣнія юности и дѣлаетъ ихъ почти совсѣмъ незамѣтными; но когда наступаетъ время оглянуться назадъ, когда родитель

ское поколѣніе начинаетъ умирать и уже новая молодая жизнь стремится стать на собственныя ноги, тогда съ силой начинаютъ выступать воспоминанія объ юности и родинѣ; а съ ними появляется затѣмъ и воспоминаніе о родинѣ духовной, о мірѣ тѣхъ образовъ и созерцаній, въ которыхъ жило когда-то сознаніе ребенка. И въ то время какъ душѣ, обогащенной разностороннимъ жизненнымъ опытомъ, открывается теперь великій смыслъ этихъ вещей, возникаетъ одновременно съ этимъ стремленіе передать ихъ, и путемъ традиціи великихъ таинственно открывшихся истинъ связать будущія поколѣнія съ жизнью предковъ. Такъ зародышъ религіи распространяется изъ поколѣнія въ поколѣніе; жизнь вызываетъ его къ развитію не вездѣ одинаковымъ образомъ; иной зародышъ и вовсе не всходитъ, но generatio aequivoca не бываетъ и здѣсь, какъ и въ остальномъ органическомъ и историческомъ мірѣ.

Религія существуетъ и можетъ существовать только въ формѣ народныхъ религій, исторически происшедшихъ и конкретно выраженныхъ въ символахъ и священнодѣйствіяхъ. Абстрактная религія, какъ ее искали подъ названіемъ разумной или естественной религіи, невозможна; если у отдѣльныхъ мыслящихъ людей и встрѣчается нѣчто такое, то это только остатокъ, послѣднее отраженіе полной, конкретно-дѣйствительной религіи.

Прекрасно высказывается по этому поводу *Ренанъ* въ богатомъ мыслями трактатѣ о метафизикѣ и ея будущемъ (Fragments philosophiques, стр. 327): «Ясность деизма всегда будетъ мѣшать ему сдѣлаться религіей. Религія, которая была бы такъ ясна, какъ геометрія, не возбуждала бы ни любви, ни ненависти. Связь между людьми создается только тѣмъ, что включаетъ въ себя свободный и личный выборъ: чѣмъ очевиднѣе истина, тѣмъ меньше цѣнятъ ее; страсть возбуждается только тѣмъ, что темно, ибо очевидность исключаетъ индивидуальный выборъ». Критическій философъ не будетъ поэтому пытаться «лишить религію ея особенныхъ догматовъ вѣры; онъ не думаетъ, чтобы путемъ анализа различныхъ религій на днѣ плавильнаго тигля можно было найти истину. Такая попытка дала бы въ результатѣ лишь ничто и пустоту; всякая вещь имѣетъ свою цѣну только въ своей своеобразной, характерной для насъ формѣ. Всякій символъ онъ принимаетъ за то, что онъ есть, за своеобразное выраженіе чувства, которое не обманываетъ. Поэтому-то именно истин-

ность символа и не стоитъ въ прямомъ отношеніи къ его простотѣ. Въ глазахъ деиста исламъ долженъ былъ бы считаться наилучшею религіей; въ глазахъ же критическаго философа исламъ является очень скудной религіей, доставившею роду человѣческому больше зла, чѣмъ добра. Предоставимъ религіямъ говорить о Богѣ и будемъ остерегаться, въ намѣреніи упрощенія ихъ, разрушать ихъ. Не будемъ хвалиться нашимъ превосходствомъ; ихъ формулы развѣ немногимъ болѣе миѳичны, чѣмъ наши, и онѣ имѣютъ за собой большія преимущества, которыхъ мы никогда не достигнемъ. Формула есть граница и подвержена оспариванію; гимнъ, гармонія не бываетъ этимъ, такъ какъ они не заключаютъ въ себѣ никакой логики и не имѣютъ въ себѣ ничего подлежащаго спору. Догмы католиковъ отталкиваютъ насъ, ихъ старыя церкви являются предметомъ нашего восхищенія. Исповѣданія протестантовъ для насъ безразличны, строгая же поэзія ихъ богослуженія сильно привлекаетъ насъ. Іудейство мало говоритъ намъ, но его древніе псалмы еще говорятъ нашему сердцу».

Этого не должны были бы забывать тѣ, которые стараются смастерить съ помощью философіи новую религію. Религія состоитъ не изъ отвлеченныхъ формулъ, а изъ конкретныхъ символовъ; символовъ же нельзя дѣлать искусственно, они могутъ возникать только путемъ историческаго роста. Религія можетъ воспринимать въ себя новые элементы, старый стволъ можетъ давать новые побѣги, но она не возникаетъ путемъ generatio aequivoca. Такъ христіанство во всѣхъ пунктахъ, какъ въ вѣрѣ, такъ и въ культѣ, сохранило связь съ религіей Израиля. Мнѣ кажется, каждаго, обладающаго хоть малѣйшимъ чутьемъ къ поэзіи исторіи, должны обуять безконечная скука съ зѣвотой и нервною дрожью, если онъ сопоставитъ съ дѣйствительно исторической религіей попытки искусственнаго новообразованія, какъ, напримѣръ, Контовскую религію человѣчества съ ея понятіями и формулами, съ ея символами и съ ея культомъ *).

*) См. сообщенія объ этомъ въ богатомъ интересными фактами этюд[...] іезуита H. Gruber'a: Comte und Positivismus (1890); да не пропустите случа[...] прочитать затѣмъ и второй этюдъ того же автора: der Positivismus vom T[...] de A. Comtes bis auf unsere Tage (1891); здѣсь можно найти подробныя сооб[...]щенія о всѣхъ церемоніяхъ культа ортодоксальныхъ позитивистовъ во Фра[...]ціи и Англіи. Мы имѣемъ здѣсь литургію, молитву, таинство, пилигримство,— не достаетъ только Бога; вмѣсто него въ молитвахъ, а также и въ чтен[...] Imitatio Christi подставляется «человѣчество».

Также и того не должны были бы забывать основатели новыхъ религій, что безъ *трансцендентнаго* не существуетъ ни одной религіи. Вычеркивать отношеніе къ трансцендентному значитъ разрушать религію. Какого-нибудь живущаго человѣка, или какую-нибудь историческую личность мы можемъ любить и уважать; религіозное же благоговѣніе мы можемъ ощущать только передъ метэмпирическимъ, сверхдѣйствительнымъ существомъ. Всякое дѣйствительное существо имѣетъ границы, лишь у одного идеала отсутствуетъ отрицательное. Историческое существо можетъ сдѣлаться предметомъ религіознаго почитанія только тѣмъ, что оно возносится изъ эмпирическаго міра и переносится въ міръ поэзіи, идеаловъ, символовъ. Если бы вмѣсто четырехъ евангелій мы имѣли четырехтомную біографію Іисуса, до мельчайшихъ подробностей сообщающую намъ обо всемъ, что̀ Онъ дѣлалъ и говорилъ, то впечатлѣніе на душу было бы безконечно менѣе значительно. Біографія показывала бы намъ человѣка со всей его обусловленностью; евангелія же даютъ намъ немногія великія и возвышенныя черты; мелкія же черты повседневной человѣчности въ нихъ отсутствуютъ или только слегка намѣчаются; такъ мы видимъ въ Іисусѣ образъ Бога, Сверхдѣйствительнаго, Сверхобразнаго, Безконечнаго. Въ этомъ право и необходимость обоготворенія Іисуса въ вѣрѣ церкви: предметомъ нашего религіознаго почитанія служитъ не эмпирическій человѣкъ, а Богъ, который явился намъ въ этомъ человѣкѣ и показываетъ путь къ жизни и блаженству.

Позитивизмъ думаетъ, что человѣкъ готовъ уже вычеркнуть то влеченіе къ безконечному и трансцендентному, которое характеризовало до сихъ поръ религію. Я считаю это заблужденіемъ. Стремленіе за предѣлы дѣйствительнаго, выражающееся въ неопредѣленномъ желаніи безконечнаго и всеблагого, есть врожденное человѣку и неутрачиваемое имъ влеченіе. Въ благахъ и образахъ земли, этой подлежащей опыту дѣйствительности, онъ не находитъ себѣ полнаго удовлетворенія; по крайней мѣрѣ наступаютъ иногда минуты, когда все земное и временное начинаетъ казаться ему ничтожнымъ и малымъ, когда его охватываетъ желаніе вѣчнаго и непреходящаго. Да и не только для души, но даже и для ума данная дѣйствительность становится слишкомъ тѣсною: если бъ ты дѣйствительно постигъ всякую науку, если бъ у тебя имѣлся отвѣтъ на всѣ вопросы, надъ которыми неустанно тру-

дятся историки и естествоиспытатели, что было бы тутъ великаго? Дѣйствительное и совершенное находится по ту сторону познаваемаго, представимаго, выразимаго словами. На современнаго человѣка такія настроенія нападаютъ рѣже, чѣмъ во времена Фауста, спекулятивной философіи и романтики; довольство ближайшимъ и малымъ характерно для духа нашего времени. То же было и для вѣка просвѣщенія; ясность и полезность были его радостью. Но ударъ маятника исторической жизни принесъ за вѣкомъ просвѣщенія бурныя стремленія, романтику и мистику. Можетъ-быть и теперь маятникъ достигъ уже своего крайняго пункта и готовъ качнуться въ обратную сторону? По крайней мѣрѣ возможно, что преувеличенное мнѣніе о научномъ изслѣдованіи и его результатахъ уже миновало свой кульминаціонный пунктъ; также и преклоненіе передъ реальною политикой, повидимому, тоже замѣтно ослабѣваетъ. Судя по нѣкоторымъ симптомамъ, въ народахъ Запада начинаетъ, кажется, опять шевелиться стремленіе къ новому, болѣе богатому, болѣе свободному, болѣе духовному содержанію жизни: стремленіе къ руководящимъ идеямъ, тоска по религіи *). По временамъ можетъ казаться, что духъ совершенно исчезаетъ въ преходящемъ и временномъ; настанетъ время, когда онъ утомится всѣми тѣми вещами, за которыми онъ запыхавшись гонялся, когда онъ, пресытившись національнымъ богатствомъ и пышнымъ наслажденіемъ, славой и всеобщимъ образованіемъ, придетъ въ себя и вспомнитъ о вѣчномъ.

Каждому врождено,
Что духъ его стремится вверхъ и впередъ,
Когда надъ нами, теряясь въ голубомъ пространствѣ,
Поетъ жаворонокъ свою звонкую пѣснь,
Когда надъ острыми вершинами сосенъ
Паритъ орелъ, распустивши свои крылья,
И черезъ равнины, черезъ моря
Стремится журавль на свою родину.

Въ этомъ смыслѣ религія совмѣстима съ философіей, вѣра — съ самымъ свободнымъ мышленіемъ. Религія требуетъ отъ насъ не

*) То, что Deutsche Schriften П. де-Лагарда (P. de Lagarde, 3 изд. 1891) начинаютъ проникать въ публику, является такимъ симптомомъ; въ нихъ вѣетъ дыханіе будущаго. Рѣзкое сужденіе, что настоящее время пресыщено заурядным и малымъ, задѣваетъ какъ холодное дуновеніе вѣтра, предшествующаго восходу солнца.

того, чтобы мы мыслили то, что не можетъ быть мыслимо, а того, чтобы мы вѣровали въ то, что отвѣчаетъ душѣ и волѣ, мышленію же не противорѣчитъ.

Но откуда же является та зіяющая пропасть между вѣрой и наукой, между дѣйствительными убѣжденіями и религіознымъ исповѣданіемъ, которая составляетъ тяжкую болѣзнь нашего времени? Очевидно—оттуда, что изъ религіи сдѣлана мнимонаучная система и для формулъ ея требуется безусловное признаніе. Противъ подчиненія такимъ догмамъ, созданнымъ человѣческими руками, возстаютъ чувство свободы и болѣе чувствительная теоретическая совѣсть новаго времени. Старыя рѣчи приписываютъ невѣріе дурной волѣ, которая будто бы не хочетъ подчиняться благотворному воспитанію. Можетъ-быть встрѣчается и нѣчто такое. Но было бы наивнымъ самообманомъ, если бы вздумали взваливать на эту причину всякое отчужденіе отъ церкви и всякое сопротивленіе вѣрѣ. Кромѣ тѣснаго круга, въ которомъ такія рѣчи повторяются по традиціи, давно уже никто не вѣритъ болѣе въ то, что только дурные люди бываютъ невѣрующими въ церковномъ смыслѣ; весь свѣтъ знаетъ, что почти всѣхъ людей, которыхъ народъ нашъ почитаетъ какъ своихъ духовныхъ вождей и какъ славныхъ, правдивыхъ и мужественныхъ соотечественниковъ,—Гете и Шиллера, Канта и Фихте, — да и какого имени нельзя было бы назвать здѣсь? — надо причислить къ невѣрующимъ въ церковномъ смыслѣ.

Слѣдовательно, не здѣсь лежитъ причина широко распространеннаго нерасположенія къ религіи и церкви; она лежитъ въ томъ, что во имя религіи требуется подчиненіе не Божіей заповѣди, а человѣческимъ постановленіямъ; исповѣданіе является ярмомъ для испытанія повиновенія, путемъ къ praemium servitutis, къ должностямъ и повышенію. Это вызываетъ ненависть. Вѣдь Св. Писаніе должно было бы быть привлекательнымъ и отраднымъ для всякаго, обладающаго чутьемъ къ простому и правдивому, къ великому и возвышенному. Что дѣлаетъ его для нѣкоторыхъ такимъ безразличнымъ или ненавистнымъ, такъ это то, что его не предоставляютъ имъ для свободнаго усвоенія того, что имъ пригодно, а притѣсняютъ ихъ требованіемъ видѣть въ немъ вдохновенныя, буквально истинныя поученія объ естественныхъ и историческихъ фактахъ. Подумайте о положеніи многихъ тысячъ учителей, ежедневно испытывающихъ муку быть обязанными

учить тому, во что они не вѣрятъ, и не смѣть сказать того, что̀ они думаютъ. Вѣдь старинные символическіе обряды, освященные благоговѣніемъ тысячелѣтій, должны были бы быть почтенными и священными для всякаго, обладающаго смысломъ хотя бы лишь къ исторической жизни; благодаря же полицейскому принужденію и навязчивымъ предписаніямъ насчетъ того, что должно, или чего не должно при этомъ думать и ощущать, они сдѣлались невыносимыми. Религіозное исповѣданіе, какъ свободное исповѣданіе, что ты хочешь принадлежать къ той великой, тысячелѣтія существующей, нравственной общинѣ жизни, которая видитъ въ Іисусѣ носителя спасенія, — что ты хочешь жить въ ней и умереть,— это исповѣданіе вылилось бы изъ души у тысячъ людей, относящихся къ нему теперь съ недовѣріемъ и отвращеніемъ, потому что три догмата его давно сдѣлались имъ противными, ибо дѣтьми они заучивали ихъ наизусть, мальчиками затверживали ихъ объясненія, юношами по принужденію публично исповѣдывали ихъ.

Вѣра по своей природѣ есть самое нѣжное, самое свободное и самое интимное проявленіе жизни. Она замираетъ тамъ, гдѣ вмѣшиваются принужденіе, боязнь людей и политика. Это очевиднѣйшая изъ всѣхъ истинъ, которымъ поучаетъ исторія западно-европейскихъ народовъ, — правда, такая истина, которую трудно усвоиваютъ политичесыіе люди: что же намъ сдѣлать, чтобы сохранить народу религію? Я право не знаю, что̀ на это отвѣтить; развѣ только то, что при вопросѣ о сохраненіи религіи вы думаете прежде всего о себѣ самихъ.

КНИГА ВТОРАЯ.

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРІИ ЗНАНІЯ.

ВВОДНЫЯ ЗАМѢЧАНІЯ.

Вопросы теоріи знанія (гносеологіи) занимаютъ теперь центральный пунктъ философскаго интереса,—или можетъ-быть мы вправѣ уже сказать: *недавно занимали* его, такъ какъ поворотъ въ послѣднее время несомнѣненъ. Они многими способами совершенно отклоняли вниманіе отъ метафизическихъ вопросовъ; нѣкоторымъ казалось, что философія вообще исчерпывается теоріей познанія; по крайней мѣрѣ (такъ думали) всѣмъ дальнѣйшимъ разсужденіямъ должно предшествовать гносеологическое изслѣдованіе способностей и границъ познаванія.

Исторія шла не этимъ путемъ. Философія всюду начинала съ метафизики; вопросы о видѣ и возникновеніи міра, о природѣ и началѣ сущаго, о сущности души и ея отношеніи къ тѣлу образуютъ собою первые предметы философскаго размышленія. Лишь послѣ долгихъ занятій такими вопросами выступаетъ вопросъ о сущности познаванія и вообще объ его возможности. Онъ вызывается несогласіемъ въ тѣхъ воззрѣніяхъ, къ которымъ приводитъ размышленіе о физическихъ и метафизическихъ вопросахъ. Несогласіе это навязываетъ вопросъ: возможно ли вообще для человѣческаго разсудка разрѣшеніе этихъ вопросовъ? Теорія познанія развивается какъ критическое размышленіе о метафизикѣ. Таковъ ходъ исторіи въ древности, таковъ онъ опять и въ новое время.

Греческая философія начинаетъ съ космологически-натурфилософскихъ умозрѣній. Іонійская философія, элейская, атомистическая—прежде всего метафизическія системы. Воззрѣніе на сущность и начало познанія не отсутствуетъ, но оно остается въ зависимости отъ метафизики. Въ такомъ же положеніи находится дѣло и въ великихъ отвлеченно-спекулятивныхъ системахъ Пла-

тона и Аристотеля; теорія познанія не отсутствуетъ, но она трактуется какъ бы съ точки зрѣнія метафизики: познаваніе тоже находится въ дѣйствительности, слѣдовательно, возникаетъ задача опредѣлить его мѣсто. Вопросъ о возможности познаванія и достовѣрности выступаетъ на первый планъ лишь въ позднѣйшихъ академическихъ и скептическихъ школахъ, послѣ того какъ сначала онъ былъ поставленъ въ общей формѣ софистами.

Точно также и *новая* философія начинаетъ съ построенія метафизическихъ системъ; семнадцатое столѣтіе съ его великими систематиками, Декартомъ, Гоббзомъ, Спинозой и Лейбницемъ, похоже въ этомъ отношеніи на пятое столѣтіе до Р. Хр. Теорія познанія не отсутствуетъ и здѣсь, но она строится съ точки зрѣнія метафизики. Начиная съ *Локковскаго* «Опыта о человѣческомъ умѣ», теорія познанія становится самостоятельной; она возникаетъ, какъ показываетъ предисловіе къ этому сочиненію, какъ критическое размышленіе о метафизикѣ, прежде всего о господствующей школьной метафизикѣ, затемняющей своими пустыми понятіями разсудокъ и стѣсняющей познаніе, потомъ однако и о метафизикѣ новыхъ системъ, особенно Декартовской. Цѣль ея въ томъ, чтобъ отыскать предметы возможнаго познанія и отмѣтить границы познанія; она находитъ четыре возможныхъ науки: математику и мораль, какъ демонстративныя науки, и физику и психологію, какъ опытныя. Для метафизики, если не понимать подъ ней именно оцѣнку познанія, собственно нѣтъ мѣста. Къ Локку примыкаетъ *Юмъ*. Во французской философіи главнымъ представителемъ этого воззрѣнія является *Контъ;* по его термину это воззрѣніе называется позитивизмомъ. Нѣмецкой философіи это воззрѣніе привито—не безъ значительныхъ преобразованій—*Кантомъ;* оно называется у него критицизмомъ. За новѣйшею метафизикой, воздвигнутою на основаніи теоріи знанія спекулятивной философіей, равно какъ за ея преемникомъ—догматическимъ матеріализмомъ—слѣдуетъ затѣмъ, въ новокантіанствѣ, опять критическое размышленіе теоріи познанія.

Введеніе въ философію должно было итти историческимъ путемъ и начать съ метафизики. Къ этому присоединяется еще то обстоятельство, что для общаго интереса метафизика всегда будетъ занимать первое мѣсто. Впрочемъ, я того воззрѣнія, что метафизическіе вопросы во всякомъ случаѣ требуютъ самостоятельнаго обсужденія и не могутъ быть замѣнены гносе-

логическими соображеніями. Тамъ, гдѣ пытаются сдѣлать послѣднее, вопросы эти возвращаются подъ другимъ заглавіемъ и въ неудобной формѣ. Кантъ подалъ нѣмецкой философіи не хорошій примѣръ, отнявши у метафизики самостоятельность и втиснувши ее въ рамки гносеологическаго изслѣдованія; въ діалектикѣ вопросы психологіи, космологіи и теологіи скорѣе устранены и отклонены, чѣмъ обсуждены и разрѣшены.

Въ послѣдующемъ изложеніи я имѣю въ виду дать нѣсколько очерковъ гносеологическаго разсмотрѣнія, насколько это кажется мнѣ необходимымъ и достаточнымъ, чтобы вообще оріентировать въ природѣ этихъ изслѣдованій и дать съ этой стороны необходимое пополненіе къ предшествующему метафизическому обсужденію философскихъ проблемъ. — Представимъ себѣ прежде всего главныя проблемы теоріи познанія и ихъ возможныя рѣшенія.

Гносеологическія изслѣдованія сводятся, какъ было уже намѣчено выше (стр. 49), къ двумъ послѣднимъ вопросамъ, къ вопросу о *сущности* и къ вопросу о *происхожденіи познанія: что такое познаваніе* и *какъ пріобрѣтается познаніе?* Каждый изъ этихъ вопросовъ даетъ поводъ къ возникновенію важной противоположности воззрѣній; *реализмъ* и *идеализмъ или феноменализмъ*— двѣ противоположныя основныя формы отвѣтовъ на первый вопросъ, *сенсуализмъ или эмпиризмъ* и *раціонализмъ*—на второй.

На вопросъ о сущности познанія *реализмъ* даетъ отвѣтъ: познаваніе есть отображеніе дѣйствительности, представленіе совершенно подобно вещи, оно есть alterum idem вещи, только безъ вещности или дѣйствительности.—*Идеализмъ* или феноменализмъ, напротивъ, утверждаетъ: представленія и вещи, мышленіе и бытіе совершенно отличны одно отъ другого и несравнимы.

На вопросъ о началѣ познанія *сенсуализмъ* или *эмпиризмъ* даетъ отвѣтъ: всякое познаваніе возникаетъ изъ воспріятія, внѣшняго ли или внутренняго; путемъ комбинаціи воспріятій возникаетъ опытъ; путемъ собранія и обработки опыта возникаетъ наука.—*Раціонализмъ*, напротивъ того, утверждаетъ: всякое настоящее или научное познаніе возникаетъ изъ разума, т.-е. изъ имманентнаго развитія выводовъ изъ первоначально достовѣрныхъ началъ, не исходящихъ изъ опыта.

Такъ какъ всякая теорія познанія должна отвѣтить на оба вопроса и занять, слѣдовательно, извѣстное положеніе относительно объ-

ихъ противоположностей, то мы получаемъ четырехчленную схему возможныхъ основныхъ формъ теорiи познанiя. Онѣ слѣдующiя:

1. *Реалистическiй эмпиризмъ*; онъ утверждаетъ: мы познаемъ вещи при помощи воспрiятiй такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ.—Это—воззрѣнiе, къ которому *обыкновенное представленiе* могло бы подойти ближе всего.

2. *Реалистическiй рацiонализмъ*; его утвержденiе такое: мы познаемъ вещи такъ, какъ онѣ суть, но не чувствами, а только разумомъ.—Это—воззрѣнiе, свойственное великимъ метафизическимъ системамъ: *Платонъ*, *Спиноза*, *Гегель*—всѣ они утверждаютъ адэкватное познанiе дѣйствительности разумомъ.

3. *Идеалистическiй эмпиризмъ*; его утвержденiе такое: мы знаемъ о вещахъ только черезъ воспрiятiе; правда, это послѣднее не даетъ намъ адэкватнаго познанiя. Это пониманiе принадлежитъ гносеологической критикѣ рацiоналистически-метафизическихъ системъ; *Юмъ* является его самымъ послѣдовательнымъ представителемъ.

4. *Идеалистическiй рацiонализмъ*; его утвержденiе слѣдующее: мы можемъ познавать дѣйствительность a priori при помощи чистаго разума,—правда, не такъ, какъ она есть сама по себѣ, а только такъ, какъ она намъ является, и притомъ лишь со стороны формы. Это—воззрѣнiе *Канта*.

Историками философiи приводится обыкновенно еще одна форма теорiи познанiя: *скептицизмъ*; его утвержденiе такое: мы вообще не можемъ ничего познавать. Время отъ времени кто-нибудь даетъ еще себѣ трудъ опровергать это воззрѣнiе. Это, кажется мнѣ, излишнiй трудъ. Если когда-то и существовалъ дѣйствительный скептицизмъ, то въ новѣйшее время онъ однако вымеръ. Теперь нѣтъ ни одного философа, который сомнѣвался бы въ томъ, что существуетъ дѣйствительное знанiе, отличающееся отъ незнанiя. На Юма ссылаются обыкновенно какъ на представителя скептицизма. Правда, Юмъ играетъ этимъ выраженiемъ; онъ достаточно наказанъ за это недоразумѣнiями касательно его воззрѣнiя; но ему никогда не приходило въ голову утверждать, будто не существуетъ никакой науки. Онъ утверждалъ только, съ одной стороны, что естественная теологiя съ е[е] доказательствами существованiя Бога не есть наука; съ другой—что невозможно знать о фактахъ иначе, какъ при помощ[и] опыта, и что именно поэтому не можетъ существовать все

общаго и необходимаго познанія фактовъ. Кантъ заклеймилъ Юма именемъ скептика, противъ котораго онъ долженъ былъ будто бы спасти науки или возможность метафизики, физики и даже математики. Что касается чистой математики, то Кантовское осужденіе Юма основывается на чистомъ недоразумѣніи; что же касается метафизики, то онъ самъ не менѣе, чѣмъ Юмъ, отвергаетъ раціональныя теологію, космологію и психологію. Остается физика; здѣсь оба они признаютъ, что такая наука существуетъ; различны только ихъ воззрѣнія насчетъ формы и природы достовѣрности ея положеній: Кантъ думаетъ, что между этими послѣдними существуютъ положенія абсолютно всеобщія и необходимыя (синтетическія сужденія a priori), между тѣмъ какъ Юмъ также и эти основныя положенія принимаетъ за основывающіяся на опытѣ, презумптивно-всеобщія положенія,— различіе воззрѣній, которое не цѣлесообразно обозначать выраженіемъ, будто Юмъ вовсе отрицаетъ возможность физики.

Насколько я знаю, подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ остальными, такъ называемыми, скептиками: они не отрицаютъ возможности, или существованія наукъ, а только подчеркиваютъ ограниченность и недостовѣрность человѣческой науки, въ сравненіи съ возможнымъ идеаломъ познанія, какъ оно можетъ имѣть дѣйствительность въ божескомъ духѣ. Въ новой философіи скептицизмъ направляется всюду собственно противъ притязаній трансцендентнаго умозрѣнія; онъ принимаетъ двоякій видъ, смотря по тому, защищаетъ ли онъ отъ спекулятивныхъ захватовъ религіозную вѣру, или эмпирическое изслѣдованіе.

ГЛАВА I.

Проблема сущности, или отношеніе познанія къ дѣйствительности.

1. Идеалистическій рядъ мыслей.

Точкой отправленія мы и здѣсь возьмемъ обыкновенное представленіе. Его точкой зрѣнія является *наивный реализмъ*. Оно убѣждено, что наши представленія похожи на вещи, какъ копіи на оригиналы, разумѣется—истинныя представленія; ложныя же потому именно и ложны, что они не представляютъ собою вѣрныхъ отпечатковъ дѣйствительнаго. Внѣ насъ, слѣдовательно, находятся и движутся въ пространствѣ тѣла; они протяженны, непроницаемы, имѣютъ форму, цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. д.; все это—абсолютныя качества, которыя посредствомъ чувствъ какъ бы впечатлѣваются ими въ наше представленіе.

Съ пробужденіемъ размышленія возникаютъ всякаго рода сомнѣнія. Чувства обманываютъ—по крайней мѣрѣ иногда: палка, опущенная въ воду, представляется глазу надломленной. Чувство осязанія исправляетъ здѣсь обманъ. Но кто контролируетъ чувство осязанія? Лихорадочный больной видитъ и слышитъ вещи, которыхъ нѣтъ, но для него галлюцинаціи суть воспріятія. Грезящій во снѣ вѣритъ въ дѣйствительность того, что разыгрывается передъ нимъ въ сновидѣніи. Гдѣ тотъ критерій, съ помощью котораго можно было бы отличать галлюцинаціи и сновидѣнія отъ дѣйствительныхъ воспріятій? Лихорадочный больной не считаетъ вѣдь себя больнымъ, и грезящій совсѣмъ не знаетъ, что онъ грезитъ; бываетъ даже, что грезится, будто на этотъ разъ это уже не сонъ, что я летаю, или нахожу кладъ, а дѣйствитель-

ная дѣйствительность.—Или же отвлеченное мышленіе, чтобы доказать свое право на предпочтеніе, возстаетъ противъ чувственнаго воспріятія: движеніе немыслимо,—аргументируетъ *Зенонъ*,—слѣдовательно оно не можетъ быть и дѣйствительнымъ, иначе тѣло могло бы одновременно быть въ какомъ-нибудь данномъ мѣстѣ и не быть. Такимъ образомъ чувства, дающія намъ представленія движенія, обманываютъ насъ. И *Платонъ* приводитъ такой аргументъ: воспріятіе представляетъ дѣйствительность какъ возникающую и преходящую, т.-е. въ одно и то же время какъ существующую и какъ не существующую. Такъ какъ это не можетъ быть мыслимымъ, то оно не можетъ также быть и дѣйствительнымъ; слѣдовательно весь чувственный видъ вещей есть большой обманъ. Истина существуетъ лишь въ отвлеченномъ мышленіи, которое, подобно математикѣ, имѣетъ дѣло съ неизмѣнными вещами.

Въ новое время мѣсто такихъ морочащихъ вопросовъ и діалектическихъ аргументовъ заступили основывающіяся *на физіологіи чувствъ* соображенія о характерѣ нормальнаго представленія. Онѣ совершенно разрушили наивный реализмъ. Ихъ можно схематически представить приблизительно такимъ образомъ. Мы называемъ какую-нибудь пищу здоровой, какой-нибудь плодъ вкуснымъ. Что это значитъ? Находится ли здоровье въ пищѣ, или вкусъ въ яблокѣ? Очевидно нѣтъ,—это знаетъ и здравый человѣческій разсудокъ,—а въ томъ, кто ихъ ѣстъ; въ яблокѣ находится развѣ только сила, дѣйствующая на чувство вкуса именно такимъ образомъ. Мы называемъ сахаръ сладкимъ; развѣ здѣсь дѣло находится въ иномъ положеніи? Обыкновенное мнѣніе можетъ-быть усомнится здѣсь: вѣдь сахаръ-то въ самомъ дѣлѣ самъ сладокъ.—Конечно, сладокъ; но что это значитъ? Если вы всмотритесь въ дѣло ближе,—все-таки ничего иного, кромѣ того, что если онъ попадаетъ на языкъ, то ощущается сладкимъ. Еслибъ онъ не ощущался сладкимъ, то вы не сказали бы, что онъ сладокъ. Ощущеніе же сладости опять-таки не въ сахарѣ, а въ васъ; въ немъ можетъ заключаться развѣ только сила, свойство, дѣлающее то, что вы получаете этотъ вкусъ. Не существуй вообще языка, не существовало бы также ни ощущенія сладости, ни ощущенія горечи,—сладость и горечь вообще не существовали бы въ мірѣ.—То же самое будетъ относиться и къ качествамъ, воспринимаемымъ глазомъ и ухомъ: не существуй уха,—

ГЛАВА I.

Проблема сущности, или отношеніе познанія къ дѣйствительности.

1. Идеалистическій рядъ мыслей.

Точкой отправленія мы и здѣсь возьмемъ обыкновенное представленіе. Его точкой зрѣнія является *наивный реализмъ*. Оно убѣждено, что наши представленія похожи на вещи, какъ копіи на оригиналы, разумѣется—истинныя представленія; ложныя же потому именно и ложны, что они не представляютъ собою вѣрныхъ отпечатковъ дѣйствительнаго. Внѣ насъ, слѣдовательно, находятся и движутся въ пространствѣ тѣла; они протяженны, непроницаемы, имѣютъ форму, цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. д.; все это—абсолютныя качества, которыя посредствомъ чувствъ какъ бы впечатлѣваются ими въ наше представленіе.

Съ пробужденіемъ размышленія возникаютъ всякаго рода сомнѣнія. Чувства обманываютъ—по крайней мѣрѣ иногда: палка, опущенная въ воду, представляется глазу надломленной. Чувство осязанія исправляетъ здѣсь обманъ. Но кто контролируетъ чувство осязанія? Лихорадочный больной видитъ и слышитъ вещи, которыхъ нѣтъ, но для него галлюцинаціи суть воспріятія. Грезящій во снѣ вѣритъ въ дѣйствительность того, что разыгрывается передъ нимъ въ сновидѣніи. Гдѣ тотъ критерій, съ помощью котораго можно было бы отличать галлюцинаціи и сновидѣнія отъ дѣйствительныхъ воспріятій? Лихорадочный больной не считаетъ вѣдь себя больнымъ, и грезящій совсѣмъ не знаетъ, что онъ грезитъ; бываетъ даже, что грезится, будто на этотъ разъ это уже не сонъ, что я летаю, или нахожу кладъ, а дѣйствитель-

ная дѣйствительность.—Или же отвлеченное мышленіе, чтобы доказать свое право на предпочтеніе, возстаетъ противъ чувственнаго воспріятія: движеніе немыслимо,—аргументируетъ *Зенонъ*,—слѣдовательно оно не можетъ быть и дѣйствительнымъ, иначе тѣло могло бы одновременно быть въ какомъ-нибудь данномъ мѣстѣ и не быть. Такимъ образомъ чувства, дающія намъ представленія движенія, обманываютъ насъ. И *Платонъ* приводитъ такой аргументъ: воспріятіе представляетъ дѣйствительность какъ возникающую и преходящую, т.-е. въ одно и то же время какъ существующую и какъ не существующую. Такъ какъ это не можетъ быть мыслимымъ, то оно не можетъ также быть и дѣйствительнымъ; слѣдовательно весь чувственный видъ вещей есть большой обманъ. Истина существуетъ лишь въ отвлеченномъ мышленіи, которое, подобно математикѣ, имѣетъ дѣло съ неизмѣнными вещами.

Въ новое время мѣсто такихъ морочащихъ вопросовъ и діалектическихъ аргументовъ заступили основывающіяся *на физіологіи чувствъ* соображенія о характерѣ нормальнаго представленія. Онѣ совершенно разрушили наивный реализмъ. Ихъ можно схематически представить приблизительно такимъ образомъ. Мы называемъ какую-нибудь пищу здоровой, какой-нибудь плодъ вкуснымъ. Что это значитъ? Находится ли здоровье въ пищѣ, или вкусъ въ яблокѣ? Очевидно нѣтъ,—это знаетъ и здравый человѣческій разсудокъ,—а въ томъ, кто ихъ ѣстъ; въ яблокѣ находится развѣ только сила, дѣйствующая на чувство вкуса именно такимъ образомъ. Мы называемъ сахаръ сладкимъ; развѣ здѣсь дѣло находится въ иномъ положеніи? Обыкновенное мнѣніе можетъ-быть усомнится здѣсь: вѣдь сахаръ-то въ самомъ дѣлѣ самъ сладокъ.—Конечно, сладокъ; но что это значитъ? Если вы всмотритесь въ дѣло ближе,—все-таки ничего иного, кромѣ того, что если онъ попадаетъ на языкъ, то ощущается сладкимъ. Еслибъ онъ не ощущался сладкимъ, то вы не сказали бы, что онъ сладокъ. Ощущеніе же сладости опять-таки не въ сахарѣ, а въ васъ; въ немъ можетъ заключаться развѣ только сила, свойство, дѣлающее то, что вы получаете этотъ вкусъ. Не существуй вообще языка, не существовало бы также ни ощущенія сладости, ни ощущенія горечи,—сладость и горечь вообще не существовали бы въ мірѣ.—То же самое будетъ относиться и къ качествамъ, воспринимаемымъ глазомъ и ухомъ: не существуй уха,—

не существовало бы и звуковъ; не будь глаза, — не было бы и свѣта и красокъ. Вещамъ можно приписать только свойство, или силу, способную возбуждать органы чувствъ такимъ образомъ, что въ сознанiи возникаютъ эти ощущенiя. И силу эту новѣйшее естествознанiе открыло; мы знаемъ, что то, что вызываетъ ощущенiе звука, есть волнообразное движенiе воздуха, или какой-либо другой упругой среды; то, что возбуждаетъ ощущенiе свѣта, есть колебательное движенiе эѳира.

Здѣсь гносеологическое размышленiе обыкновенно останавливается; но далѣе мы имѣли бы слѣдующее представленiе. Внѣ насъ, въ пространствѣ, находятся тѣла; онѣ протяженны, непроницаемы, подвижны, снабжены всякаго рода силами. Но имъ не принадлежатъ, какъ свойства, качества чувственнаго ощущенiя; напротивъ, эти послѣднiя существуютъ только въ субъектѣ, въ вещахъ же существуютъ только силы для возбужденiя ихъ. И притомъ между этими силами и ихъ дѣйствiями нѣтъ рѣшительно никакого сходства. Звукъ не похожъ на колебанiя воздуха, возбуждающiя слуховые нервы; точно также свѣтъ не имѣетъ никакого подобiя съ эѳирными волнами; зеленый цвѣтъ не есть отпечатокъ строенiя тѣла, отражающаго зеленые лучи. Ощущаемыя качества — только символы дѣйствительнаго, также какъ буквы — символы звуковъ, слова — символы представленiй, — но не подобные отпечатки.

Это — точка зрѣнiя, на которой останавливается гносеологическая рефлексiя семнадцатаго столѣтiя. *Декартъ, Гоббзъ, Спиноза, Локкъ* сходятся въ томъ, что чувственныя качества существуютъ лишь въ сознанiи субъекта, внѣ же существуютъ тѣла, возбуждающiя ихъ. Локкъ формулировалъ это воззрѣнiе въ различенiи первичныхъ и вторичныхъ качествъ. Первичныя качества суть протяженiе, непроницаемость, дѣлимость, движенiе; они присущи тѣлу самому по себѣ, какъ это вытекаетъ уже изъ того, что они присущи всѣмъ тѣламъ, даже мельчайшимъ частицамъ, и при всѣхъ обстоятельствахъ. Вторичныя качества, какъ-то: цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. п. — присущи тѣламъ не самимъ по себѣ, а лишь въ отношенiи къ нашей чувственности. — Многiе физiологи и философы еще и теперь остаются на этой точкѣ зрѣнiя.

Я не думаю, чтобы здѣсь можно было остановиться. Различенiе первичныхъ и вторичныхъ качествъ не выдерживаетъ крити-

ная дѣйствительность.—Или же отвлеченное мышленіе, чтобы доказать свое право на предпочтеніе, возстаетъ противъ чувственнаго воспріятія: движеніе немыслимо,—аргументируетъ *Зенонъ*,—слѣдовательно оно не можетъ быть и дѣйствительнымъ, иначе тѣло могло бы одновременно быть въ какомъ-нибудь данномъ мѣстѣ и не быть. Такимъ образомъ чувства, дающія намъ представленія движенія, обманываютъ насъ. И *Платонъ* приводитъ такой аргументъ: воспріятіе представляетъ дѣйствительность какъ возникающую и преходящую, т.-е. въ одно и то же время какъ существующую и какъ не существующую. Такъ какъ это не можетъ быть мыслимымъ, то оно не можетъ также быть и дѣйствительнымъ; слѣдовательно весь чувственный видъ вещей есть большой обманъ. Истина существуетъ лишь въ отвлеченномъ мышленіи, которое, подобно математикѣ, имѣетъ дѣло съ неизмѣнными вещами.

Въ новое время мѣсто такихъ морочащихъ вопросовъ и діалектическихъ аргументовъ заступили основывающіяся *на физіологіи чувствъ* соображенія о характерѣ нормальнаго представленія. Онѣ совершенно разрушили наивный реализмъ. Ихъ можно схематически представить приблизительно такимъ образомъ. Мы называемъ какую-нибудь пищу здоровой, какой-нибудь плодъ вкуснымъ. Что это значитъ? Находится ли здоровье въ пищѣ, или вкусъ въ яблокѣ? Очевидно нѣтъ,—это знаетъ и здравый человѣческій разсудокъ,—а въ томъ, кто ихъ ѣстъ; въ яблокѣ находится развѣ только сила, дѣйствующая на чувство вкуса именно такимъ образомъ. Мы называемъ сахаръ сладкимъ; развѣ здѣсь дѣло находится въ иномъ положеніи? Обыкновенное мнѣніе можетъ-быть усомнится здѣсь: вѣдь сахаръ-то въ самомъ дѣлѣ самъ сладокъ.—Конечно, сладокъ; но что это значитъ? Если вы всмотритесь въ дѣло ближе,—все-таки ничего иного, кромѣ того, что если онъ попадаетъ на языкъ, то ощущается сладкимъ. Еслибъ онъ не ощущался сладкимъ, то вы не сказали бы, что онъ сладокъ. Ощущеніе же сладости опять-таки не въ сахарѣ, а въ васъ; въ немъ можетъ заключаться развѣ только сила, свойство, дѣлающее то, что вы получаете этотъ вкусъ. Не существуй вообще языка, не существовало бы также ни ощущенія сладости, ни ощущенія горечи,—сладость и горечь вообще не существовали бы въ мірѣ.—То же самое будетъ относиться и къ качествамъ, воспринимаемымъ глазомъ и ухомъ: не существуй уха,—

не существовало бы и звуковъ; не будь глаза, — не было бы и свѣта и красокъ. Вещамъ можно приписать только свойство, или силу, способную возбуждать органы чувствъ такимъ образомъ, что въ сознанiи возникаютъ эти ощущенiя. И силу эту новѣйшее естествознанiе открыло; мы знаемъ, что то, чтó вызываетъ ощущенiе звука, есть волнообразное движенiе воздуха, или какой-либо другой упругой среды; то, чтó возбуждаетъ ощущенiе свѣта, есть колебательное движенiе эѳира.

Здѣсь гносеологическое размышленiе обыкновенно останавливается; но далѣе мы имѣли бы слѣдующее представленiе. Внѣ насъ, въ пространствѣ, находятся тѣла; онѣ протяженны, непроницаемы, подвижны, снабжены всякаго рода силами. Но имъ не принадлежатъ, какъ свойства, качества чувственнаго ощущенiя; напротивъ, эти послѣднiя существуютъ только въ субъектѣ, въ вещахъ же существуютъ только силы для возбужденiя ихъ. И притомъ между этими силами и ихъ дѣйствiями нѣтъ рѣшительно никакого сходства. Звукъ не похожъ на колебанiя воздуха, возбуждающiя слуховые нервы; точно также свѣтъ не имѣетъ никакого подобiя съ эѳирными волнами; зеленый цвѣтъ не есть отпечатокъ строенiя тѣла, отражающаго зеленые лучи. Ощущаемыя качества—только символы дѣйствительнаго, также какъ буквы—символы звуковъ, слова—символы представленiй,—но не подобные отпечатки.

Это—точка зрѣнiя, на которой останавливается гносеологическая рефлексiя семнадцатаго столѣтiя. *Декартъ, Гоббзъ, Спиноза, Локкъ* сходятся въ томъ, что чувственныя качества существуютъ лишь въ сознанiи субъекта, внѣ же существуютъ тѣла, возбуждающiя ихъ. Локкъ формулировалъ это воззрѣнiе въ различенiи первичныхъ и вторичныхъ качествъ. Первичныя качества суть протяженiе, непроницаемость, дѣлимость, движенiе; они присущи тѣлу самому по себѣ, какъ это вытекаетъ уже изъ того, что они присущи всѣмъ тѣламъ, даже мельчайшимъ частицамъ, и при всѣхъ обстоятельствахъ. Вторичныя качества, какъ-то: цвѣтъ, вкусъ, запахъ и т. п.—присущи тѣламъ не самимъ по себѣ, а лишь въ отношенiи къ нашей чувственности.—Многiе физiологи и философы еще и теперь остаются на этой точкѣ зрѣнiя.

Я не думаю, чтобы здѣсь можно было остановиться. Различенiе первичныхъ и вторичныхъ качествъ не выдерживаетъ крити

ки; протяженіе, непроницаемость, движеніе точно также не могутъ быть абсолютными опредѣленіями вещей, какъ и цвѣта и звуки. То же самое разсужденіе, которое приводитъ насъ къ перенесенію въ субъектъ вторичныхъ качествъ, принуждаетъ насъ также допустить субъективность и такъ называемыхъ первичныхъ качествъ.

Во-первыхъ, къ представленію ихъ мы приходимъ тѣмъ же самымъ путемъ—черезъ воспріятіе, или по крайней мѣрѣ не безъ воспріятія. Безъ чувствъ зрѣнія и осязанія такъ же нельзя было бы говорить о протяженіи и непроницаемости, какъ безъ слуха—о звукахъ. Вообразимъ себѣ человѣка, которому съ самаго начала, кромѣ чувства зрѣнія, не доставало бы и ощущеній осязанія и движенія, который никогда не чувствовалъ бы движенія своихъ собственныхъ членовъ и стѣсненія ихъ окружающею средой: ему одинаково невозможно было бы объяснить, что такое тѣло, какъ слѣпому объяснить, что такое красный или синій цвѣтъ. Слѣдовательно тѣлесность есть содержаніе воспріятій.

Затѣмъ, и здѣсь, какъ и при вторичныхъ качествахъ, имѣетъ силу слѣдующее соображеніе: воспріятіе не пассивно заимствуетъ свое содержаніе изъ внѣшняго міра, а напротивъ производитъ его самопроизвольно. Обыкновенное мнѣніе будетъ склонно смотрѣть на дѣло такимъ образомъ: протяженіе воспринимается непосредственно, глазъ воспринимаетъ плоскостныя изображенія протяженныхъ тѣлъ, общее же содержаніе пространства пріобрѣтается путемъ отвлеченія изъ протяженныхъ образовъ воспріятія.—Нѣкоторое же размышленіе, подъ руководствомъ физіологіи, обнаруживаетъ неправильность этого представленія. На сѣтчатой оболочкѣ отражается, конечно, протяженное изображеніе предмета, но изображеніе это не есть воспріятіе. Послѣднее возникаетъ только въ томъ случаѣ, когда возбужденія, производимыя свѣтовыми лучами въ конечныхъ органахъ зрительнаго нерва въ сѣтчатой оболочкѣ, проводятся волокнами этого нерва къ мозгу. То же, что проводится къ мозгу, не есть конечно изображеніе, бывшее на сѣтчатой оболочкѣ: изображенія этого нельзя отдѣлить отъ послѣдней, а нервныя волокна не въ состояніи переносить изображенія. Да еслибы даже это изображеніе и могло быть отдѣлено, и по частямъ, черезъ отдѣльныя волокна зрительнаго нерва (какъ черезъ трубы пневматической почты) перенесено въ мозгъ и здѣсь опять сложено вмѣстѣ, то и этимъ не выигрывалось бы все-таки ничего, такъ какъ въ мозгѣ темно. Да

еслибы сюда и внесенъ былъ свѣтъ, дѣло все-таки было бы тщетнымъ; опять были бы необходимы—глазъ, чтобъ увидѣть это изображеніе, и мозгъ, чтобы воспринять его. Слѣдовательно протяженное изображеніе во всякомъ случаѣ, какъ бы ни обстояло дѣло съ протяженіемъ во внѣшнемъ мірѣ, воспринимается не изъ внѣшняго міра, а въ случаѣ какого-нибудь возбужденія производится вновь, совершенно такъ же, какъ звукъ и цвѣтъ. Въ такомъ же положеніи находятся и впечатлѣнія чувства осязанія; осязательные нервы также не могутъ препровождать въ мозгъ готовыя, протяженныя копіи тѣлъ. *Лотце* въ своей «Медицинской психологіи» въ высшей степени убѣдительно изложилъ эти вещи; отдѣльныя волокна чувствительнаго нерва проводятъ къ мозгу не протяженныя изображенія, а качественно различныя возбужденія, на основаніи которыхъ душа сама построяетъ образъ воспріятія. Поэтому у насъ такъ же мало основанія смотрѣть на протяженіе какъ на абсолютное опредѣленіе или свойство самихъ вещей, какъ и на цвѣтъ или вкусъ.

Съ этимъ рушится объективное существованіе самого тѣла. Тѣло,—такъ мы должны были бы сказать согласно съ этимъ,— есть субъективное образованіе, производимое на основаніи какихъ-нибудь возбужденій нашимъ умомъ. По крайней мѣрѣ мы не имѣемъ никакого основанія утверждать, что нѣчто подобное нашему представленію тѣла существуетъ также и внѣ нашего міра представленій. На протяженіе, непроницаемость, движеніе, такъ же какъ и на запахи и вкусы, надо смотрѣть какъ на простые символы трансцендентной дѣйствительности.

Первымъ, познавшимъ и смѣло сдѣлавшимъ этотъ выводъ о природѣ воспріятія, былъ *Дж. Беркли:* тѣла суть представленія, ихъ бытіе состоитъ въ воспринимаемости (esse est percipi). Впрочемъ и болѣе старое, метафизическое направленіе, исходя изъ другихъ точекъ зрѣнія, неоднократно приближалось къ этому воззрѣнію; такъ, напр. *Спиноза* и еще опредѣленнѣе *Лейбницъ*, в греческой философіи *Платонъ*—всѣ они видѣли себя приведенными къ теоремѣ, что пространственный міръ не можетъ быть абсолютною дѣйствительностью, что протяженіе и дѣлимость не совмѣстимы съ абсолютною дѣйствительностью. Историческое значеніе Беркли состоитъ въ томъ, что онъ сдѣлалъ гносеологическій идеализмъ основаніемъ метафизическаго идеализма.

Въ нѣмецкую философію этотъ способъ воззрѣнія введе

былъ *Кантомъ*: тѣлесный міръ или вся природа есть субъективно обусловленный міръ явленій. А впослѣдствіи гносеологическій идеализмъ и здѣсь становится точкой отправленія для метафизическаго идеализма,—до нѣкоторой степени уже у самого Канта, хотя его метафизика, завязшая между теоріей познанія и моралью, не достигаетъ самостоятельнаго существованія; очень рѣшительно, напротивъ,—въ спекулятивной философіи, а также у Шопенгауэра, Гербарта и ихъ послѣдователей.

Замѣчательно впрочемъ, что Кантъ приводитъ своихъ читателей къ феноменализму,—да, какъ кажется и самъ приходитъ,—отправляясь изъ другой точки зрѣнія, именно изъ размышленія о *сущности пространства и времени*. Что такое *пространство* само по себѣ? Обыкновенное мнѣніе, считающее его за дѣйствительное само по себѣ, представляетъ его себѣ примѣрно какъ пустой сосудъ, въ которомъ находятся и движутся вещи. Послѣднія могли бы отсутствовать, и все-таки оставалось бы пустое пространство, какъ сама по себѣ существующая дѣйствительность. Но стоитъ только сдѣлать попытку серьезно отнестись къ этому представленію, такъ тотчасъ же поднимаются горы трудностей. Что же такое это пустое пространство? Въ силу чего тамъ, гдѣ только одно пустое пространство, существуетъ нѣчто большее, чѣмъ просто ничто? Или изъ чего состоятъ стѣнки этого сосуда? Или онъ вообще не имѣетъ стѣнокъ, безграниченъ? Вѣроятно такъ, ибо представить себѣ пространство ограниченнымъ совершенно вѣдь нельзя: каждая граница неминуемо указываетъ на пространство по ту сторону ея. Ну, сосудъ, который не имѣетъ стѣнокъ, и о которомъ вообще нельзя сказать, что онъ такое и чѣмъ онъ отличается отъ ничего, есть довольно странное дѣйствительное, и Кантъ не неправъ, называя его «сущей небылицей» (ein seiendes Unding).—То же самое дѣло и съ *временемъ*, этимъ пустымъ сосудомъ, въ которомъ находятся всѣ событія. Даже здѣсь дѣло становится еще болѣе страннымъ. Время состоитъ изъ прошедшаго и будущаго, раздѣленныхъ между собою подвижной точкой «теперь». Такъ какъ прошедшаго *уже* нѣтъ, будущаго же *еще* нѣтъ, то время было бы дѣйствительнымъ, состоящимъ изъ двухъ половинъ, которыя обѣ недѣйствительны.

Изъ всѣхъ этихъ трудностей выходитъ, по мнѣнію Канта, тотъ, кто рѣшается сказать: пространство и время не сущія дѣйстви-

тельности, ибо въ этомъ случаѣ они въ самомъ дѣлѣ были бы сущими небылицами, а формы субъективнаго созерцанія. Пространство есть форма внѣшняго созерцанія, то-есть производимый субъектомъ порядокъ ощущеній зрѣнія и осязанія, въ отношеніе къ которому поставляются и всѣ остальныя чувственныя ощущенія. Такъ же точно время есть форма внутренняго чувства. Конечно, нельзя мыслить этихъ формъ созерцанія на подобіе готовыхъ пустыхъ ящиковъ; онѣ состоятъ лишь въ функціи распредѣленія всѣхъ элементовъ въ отношеніи другъ къ другу,—въ функціи, которая не врождена, а пріобрѣтается или вырабатывается въ теченіе жизни, хотя бы и на унаслѣдованномъ основаніи. Согласно съ этимъ пустое пространство и пустое время были бы представленіемъ всеобщей возможности распредѣлять опредѣленнымъ образомъ тѣла, движенія и внутреннія явленія въ отношеніи другъ къ другу. Съ этимъ исчезаетъ и упомянутая трудность вопроса: конечны ли пространство и время, или безконечны? Мы скажемъ: ни конечны, ни безконечны. Подобно тому, какъ о рядѣ чиселъ нельзя сказать ни того, что онъ конеченъ, ни того, что онъ безконеченъ, а отъ каждаго пункта его можно продолжить насколько угодно,—также стоитъ дѣло и съ пространствомъ и временемъ: на каждомъ пунктѣ возможно по желанію идти далѣе по всѣмъ направленіямъ; возможность синтеза въ пространствѣ и времени нигдѣ не наталкивается на препятствіе—такъ же, какъ и возможность прогрессивнаго сложенія; равнымъ образомъ и анализъ нигдѣ не встрѣчается съ послѣдними частями—такъ же, какъ и дѣленіе.

Кантъ резюмируетъ итогъ своихъ соображеній въ слѣдующей формулѣ: пространство и время имѣютъ *эмпирическую реальность*, но *трансцендентальную идеальность*. Для нашего созерцанія пространство и время—всеобщія и необходимыя предположенія, и потому то, что имѣетъ силу по отношенію къ пространству и времени, имѣетъ силу и по отношенію къ природѣ, которая есть не что иное какъ наполненныя явленіями пространство и время. Но это не имѣетъ силы по отношенію къ вещамъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ. Мы не имѣемъ причины думать, что порядокъ нашихъ ощущеній есть абсолютный порядокъ сущей по себѣ дѣйствительности. Или, если мы хотимъ выразить дѣло конкретнѣе, мы можемъ представить себѣ, что есть существа, которыя имѣютъ какъ другіе органы чувствъ и содержанія воспріятій, такъ и дру-

гія формы порядковъ элементовъ, отличныя отъ нашихъ. Мы можемъ вообразить себѣ такой умъ, для котораго не имѣютъ смысла и значенія ни *передъ* и *послѣ*, ни *внѣ* и *рядомъ*. Части какого-нибудь математическаго доказательства или вычисленія не находятся внѣ другъ друга въ пространствѣ; символы ихъ, знаки, находятся одинъ внѣ другого, но не сами факторы; точно также онѣ не находятся ни передъ, ни послѣ другъ друга, т.-е. въ сознаніи того, кто производитъ счисленіе, онѣ выступаютъ одна послѣ другой, но это случайно; сами по себѣ онѣ одновременны, или, скорѣе, вообще не имѣютъ отношенія ко времени. Для совершеннаго сознанія существовали бы одни внутреннія логическія отношенія элементовъ, безъ всякой примѣси пространственности или временности. Вообразимъ себѣ теперь, что сами вещи суть нѣчто въ родѣ чиселъ, и что между ними имѣютъ мѣсто подобныя же внутреннія отношенія, какъ между числами; тогда самымъ совершеннымъ пониманіемъ дѣйствительности было бы пониманіе такого математика, который всѣ эти элементы и ихъ отношенія охватывалъ бы однимъ единственнымъ взглядомъ, или мыслью. Допустимъ далѣе, что «быть дѣйствительнымъ» состоитъ именно въ этомъ—«быть мыслимымъ», тогда мы имѣли бы то понятіе, которое Кантъ вводитъ для оріентированія, понятіе intellectus archetypus, творческаго и нечувственнаго мышленія. Напротивъ того, наше познаніе дѣйствительности внѣшне и случайно; нашъ умъ не создаетъ дѣйствительности, а прикосновеніемъ съ находящеюся на-лицо дѣйствительностью побуждается къ произведенію ощущеній, выражающихъ не столько природу вещей, сколько нашу собственную природу. Такъ онъ не схватываетъ и сущихъ отношеній вещей, внутренняго математико-логическаго, или эстетико-телеологическаго строя элементовъ дѣйствительности, а производитъ, вмѣсто этого, внѣшній, пространственно-временный строй ощущеній.

Къ этому воззрѣнію у Канта примыкаетъ затѣмъ дальнѣйшее воззрѣніе, что какъ формы нашего созерцанія, такъ и формы нашего мышленія имѣютъ лишь эмпирическое, но не трансцендентное значеніе. Причинность и субстанціальность, эти двѣ важнѣйшія категоріи, суть субъективно-необходимыя формы распредѣленія нашихъ созерцаній, но не формы существованія абсолютной дѣятельности.

Этимъ дается, повидимому, выводъ безусловно всеобщаго феноменализма: міръ представленій ни на одномъ пунктѣ не покры-

вается дѣйствительностью; адэкватнаго познанія не существуетъ ни о внѣшнемъ мірѣ, ни о внутреннемъ.

Мыслимъ еще послѣдній шагъ—отказаться отъ вещей самихъ въ себѣ. Говорятъ, будто *Фихте* въ этомъ отношеніи провелъ Кантовскую мысль до конца. Вѣдь въ самомъ дѣлѣ вещи въ себѣ не совмѣстимы съ посылками Канта. Безъ вещей въ себѣ нельзя войти въ систему, но съ ними нельзя остаться въ ней. Даны намъ представленія,—какъ отъ нихъ прійти къ вещамъ въ себѣ? Кантъ говоритъ: вещи въ себѣ дѣйствуютъ на насъ. Слѣдовательно, по закону причинности, изъ ощущеній, какъ дѣйствій, онъ заключаетъ о вещахъ самихъ въ себѣ, какъ причинахъ. Но онъ самъ, признавая за закономъ причинности лишь эмпирически-имманентное, но не трансцендентное значеніе, сдѣлалъ такое заключеніе невозможнымъ.

Это былъ бы уже послѣдній пунктъ, до котораго можетъ дойти абсолютный феноменализмъ: міръ моего представленія есть сама дѣйствительность; за этими предѣлами нѣтъ ничего.

2. Возстановленіе реалистическаго пониманія для внутренняго міра.

Разбору феноменалистическаго ряда мыслей я предпошлю прежде всего одно замѣчаніе касательно упомянутаго послѣдняго пункта. Иное пространное разсужденіе въ гносеологической литературѣ настоящаго времени могло бы придать дѣлу такой видъ, какъ будто мы дѣйствительно находимся въ опасности думать, будто сумма моихъ воспріятій и представленій есть міръ и помимо этого вообще не существуетъ ничего дѣйствительнаго.—Я думаю эта опасность на дѣлѣ не велика; никогда еще не существовал ни одной здоровой, а можетъ-быть и ни одной больной головы которой хотя бы на одно мгновеніе показалось сомнительным существуетъ ли міръ независимо отъ его собственныхъ пре ставленій. И Фихте никогда не приходило въ голову думат что онъ, Іоганнъ Готтлибъ, и его мысли суть вся дѣйствител ность. Поэтому и опроверженіе такъ называемаго солипсиз можно будетъ пока считать излишнимъ трудомъ. Вопросъ не томъ, существуютъ ли вещи внѣ моего міра представленій, а томъ, что значитъ утвержденіе, и какъ возникаетъ вѣра въ ществующую независимо отъ моихъ представленій дѣйствите ность, въ которую я самъ съ моими представленіями включе

какъ безконечно малая часть. Если *я* знаетъ о мірѣ все-таки только посредствомъ своихъ собственныхъ представленій, то какимъ образомъ приходитъ оно къ тому, чтобъ идти за предѣлы ихъ къ абсолютно-сущей дѣятельности?

Я считаю однако цѣлесообразнымъ разобрать сначала другой вопросъ: обосновано ли утвержденіе феноменализма, что наше познаніе ни на одномъ пунктѣ не покрывается дѣйствительностью, что мы также мало обладаемъ адэкватнымъ познаніемъ о нашемъ собственномъ внутреннемъ мірѣ, какъ и о мірѣ внѣ насъ?

Прежде всего одно слово о смыслѣ и значеніи этого вопроса. Говорили, что феноменализмъ, какъ его проповѣдуетъ Кантъ, есть собственно безнадежный скептицизмъ: что остается для познанія, если *я* не познаю даже моего собственнаго *я*, какъ оно есть само по себѣ? Кантовская критика въ сущности будто бы вообще уничтожаетъ знаніе. Даже Фаустовскую скорбь: «я вижу, что мы ничего не можемъ знать, и это сжигаетъ мое сердце»,—хотѣли поставить въ связь съ Кантовскою критикой.

Такія жалобы и упреки совершенно неосновательны. Прежде всего надо сказать: ни одна теорія познанія отнюдь не измѣняетъ состава и достоинства нашего познанія. Науки какъ прежде, такъ и потомъ остаются все тѣми же; о прекращеніи или разрушеніи знанія какой-нибудь теоретическою рефлексіей о знаніи не можетъ быть рѣчи. Точно также и значеніе наукъ остается для насъ все тѣмъ же; критика не уменьшаетъ ни практической цѣнности ихъ, ни теоретической. Наша астрономія, физика, психологія, исторія суть для насъ то, что онѣ суть, и доставляютъ намъ то, что онѣ доставляютъ, совершенно независимо отъ результата какого-нибудь послѣдующаго гносеологическаго размышленія,—какъ и въ историческомъ развитіи онѣ вѣдь вовсе и не являются зависимыми отъ этого послѣдняго.

Быть-можетъ это недоразумѣніе находится въ связи съ двусмысленнымъ выраженіемъ. Кантовское воззрѣніе можно, пожалуй, резюмировать въ такой формулѣ: мы познаемъ только явленіе, проникнуть же во внутреннюю сущность вещей мы не въ состояніи. Этимъ намѣчается, повидимому, опредѣленный недостатокъ нашего познанія, который можно было бы указать и устранить, еслибы только былъ расширенъ и просвѣщенъ нашъ разсудокъ. Если мы говоримъ: сущность сѣвернаго сіянія, или электричества еще не познана, или: я еще не уяснилъ себѣ

сущности этого человѣка,—то этимъ обозначается недостатокъ; мы знаемъ пока только внѣшнее явленіе, но не послѣднія причины; или: я знаю, какъ этотъ человѣкъ выглядитъ, какое положеніе занимаетъ онъ въ обществѣ, но его характеръ, его принципы, его воззрѣнія мнѣ неизвѣстны, поэтому я не знаю, чего я долженъ ожидать отъ него. Если же я знаю все это, если я знаю его изъ продолжительныхъ дружескихъ сношеній, если для меня не представляется сомнѣній, какъ онъ будетъ судить и поступать въ данномъ случаѣ, тогда я говорю: его сущность мнѣ хорошо знакома.

Нѣчто совершенно другое означаетъ, напротивъ, различеніе явленія и вещи самой въ себѣ въ теоріи познанія. Самое наисовершенное познаніе натуры, характера, жизни какого-нибудь человѣка, такъ что я могъ бы съ такою же увѣренностью предсказывать его поведеніе, какъ затмѣніе луны,—было бы, по Кантовскому воззрѣнію, все-таки не чѣмъ инымъ какъ познаніемъ явленій: о самой душѣ, ея «по себѣ», объ ея *что* или сущности въ этомъ познаніи не заключалось бы ровно ничего.

Какъ обстоитъ теперь дѣло съ тѣмъ утвержденіемъ, что мы познаемъ вещи только такъ, какъ онѣ являются, а не такъ, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ? Обосновано ли оно? Войдемъ прежде всего въ разсмотрѣніе познанія нашей *собственной внутренней жизни*. И здѣсь, какъ утверждается, должно различать между явленіемъ и вещью самой въ себѣ. *Я* познаетъ и самого себя не такъ, какъ оно есть само въ себѣ, а только такъ, какъ оно является. «Само-въ-себѣ» души, являющееся въ фактахъ сознанія, остается для познанія такъ же непроницаемымъ, какъ и «само-въ-себѣ» вещей, представляющихся въ сознаніи какъ подвижный тѣлесный міръ. Обосновано ли это утвержденіе?

Не думаю, чтобъ у насъ имѣлась причина признавать это. Здѣсь утверждаются два положенія: во-первыхъ, что внѣ или позади явленій сознанія, какъ явленій душевной жизни, существуетъ же сама душа, какъ вещь сама въ себѣ; во-вторыхъ, что мы не познаемъ этой вещи самой въ себѣ. Это второе утвержденіе безъ сомнѣнія истинно: то, что мы познаемъ о нашемъ *я*, въ самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ все тѣ же явленія ощущенія, представленія, чувствованія, стремленія; но въ нашемъ самосознаніи никогда не встрѣчается вещь *душа* или *я*. Однако,—такъ надо сейчасъ же добавить,—первое утвержденіе

ни на чемъ не основано; особенной вещи «души» вообще не существуетъ въ дѣйствительности; понятіе души, которая, какъ вещь сама въ себѣ, независимо отъ душевной жизни, имѣла бы неизвѣстно какую-то дѣйствительность, — есть пустое понятіе. Сама душа есть не что иное какъ единство душевной жизни; ея бытіе покрывается ея «явленіями»; какого-нибудь темнаго, непроницаемаго для сознанія, остатка реальности вовсе не существуетъ.

Это настолько рѣшающій пунктъ для теоріи познанія и метафизики, что я, намѣтивши уже выше (стр. 134 и сл.) это пониманіе, еще разъ вернусь къ нему здѣсь для нѣсколько болѣе подробнаго разсмотрѣнія. Кто хочетъ вообще прійти къ здравой философіи, тотъ долженъ разъ навсегда покончить съ этимъ призракомъ «души самой въ себѣ».

По представленію обыкновеннаго мнѣнія дѣйствительность имѣетъ приблизительно слѣдующую структуру: есть *три рода* или *ступени дѣйствительнаго:* 1) дѣйствительное перваго порядка: это—*вещи* или *субстанціи*; 2) дѣйствительное второго порядка: это—*свойства* или *силы*; 3) дѣйствительное третьяго порядка: это—*дѣятельности*, *событія*, *отношенія*.

Наименьшею самостоятельностью обладаетъ дѣйствительное третьяго порядка; дѣятельности или событія, для того чтобы сдѣлаться дѣйствительными, нуждаются въ чемъ-то другомъ, чѣмъ онѣ на время вводятся въ существованіе: это—силы. Но и силы или свойства тоже не могутъ существовать сами по себѣ, они въ свою очередь нуждаются въ чемъ-то другомъ, въ чемъ они существуютъ: это—субстанціи. Только эти послѣднія покоятся на самихъ себѣ и не нуждаются для своего существованія ни въ чемъ другомъ: онѣ поэтому суть собственно дѣйствительное. Между субстанціями вульгарная метафизика, слѣдуя за Картезіемъ, въ свою очередь различаетъ обыкновенно два рода: тѣлесныя или протяженныя и духовныя или мыслящія, которыя непротяженны. Различіямъ ихъ сущностей отвѣчаютъ различныя силы. Всеобщими силами или свойствами тѣла являются непроницаемость, тяжесть, химическія сродства или просто силы притяженія и отталкиванія; напротивъ, силами души надо было бы считать способность ощущенія, память, воображеніе, способность желанія, чувство, волю.

Состоятельно ли такое представленіе о внутренней структурѣ дѣйствительности? Обратимъ наше вниманіе прежде всего на второй членъ ряда, на *свойства* или *силы*. Дѣйствительно ли они

представляютъ существующій самъ по себѣ, независимо отъ проявленія или выраженія элементъ дѣйствительности? Возьмемъ любое тѣло, напримѣръ—кусокъ мѣлу. Онъ обладаетъ множествомъ силъ или свойствъ. Тутъ есть, во-первыхъ, свойство непроницаемости или сила, удерживающая другія тѣла отъ проникновенія въ занимаемое имъ пространство; тутъ есть свойство бѣлизны или сила отражать опредѣленнымъ образомъ падающій на него свѣтъ; далѣе свойство тяжести или сила производить давленіе на подставку, или, если подставка эта удаляется, производить опредѣленное движеніе; онъ обладаетъ далѣе свойствомъ быть пригоднымъ въ качествѣ матеріала для писанія или силой производить на доскѣ бѣлые штрихи. Что это означаетъ? Сидятъ ли всѣ эти свойства или силы въ мѣлѣ, какъ особыя дѣйствительности, можно ихъ въ немъ видѣть, или какъ-нибудь наблюдать? Сидитъ ли въ мѣлѣ сила дѣлать штрихи, или, точнѣе, сила производить бѣлые штрихи на черной доскѣ, какъ своеобразный, всегда присутствующій, постоянный элементъ дѣйствительности? А въ доскѣ, конечно, сидитъ соотвѣтствующая сила или способность быть штрихуемой? Точно такъ же и въ рукѣ, рядомъ съ тысячью другихъ силъ, сидитъ также и сила писанія, притомъ въ разнообразной формѣ: какъ сила писанія мѣломъ, грифелемъ, перомъ? какъ сила писанія нѣмецкихъ, латинскихъ, греческихъ буквъ? Этого конечно никто не думаетъ; мѣлъ обладаетъ силой дѣлать штрихи,—значитъ только вотъ что: если проводить имъ по шероховатой поверхности, то отъ него отдѣляются частицы и остаются на доскѣ, указывая такимъ образомъ слѣдъ движенія. Штрихи не находятся въ мѣлѣ, и въ немъ не сидитъ силы штрихованія; но мы предвидимъ то, что произойдетъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ; эти предвидимыя явленія, называемыя нами возможными, мы суммируемъ, субстантивируемъ ихъ и приписываемъ мѣлу, какъ его постоянное достояніе. Точно то-же и съ остальными силами: мы предвидимъ, что мѣлъ при такихъ-то обстоятельствахъ обнаружитъ такое-то дѣйствіе, будетъ въ опредѣленной мѣрѣ двигаться, давить, или сообщать ускореніе другому тѣлу. Субстантивируя эти предвидимыя явленія, мы приписываемъ ихъ мѣлу, какъ силу тяжести. Такъ же стоитъ дѣло и съ живой силой движущагося тѣла; работу, которую мы ожидаемъ отъ него, мы вкладываемъ въ него какъ силу. Сила есть, слѣдовательно, не особо существующее дѣйстви-

тельное, а форма мышленія, въ которой мы представляемъ себѣ связь явленій. Сила опредѣляется ея возможнымъ дѣйствіемъ или работой; это объясненіе находитъ свое совершенное выраженіе въ законѣ, говорящемъ о величинѣ возможнаго ускоренія опредѣленной массы *).

Точно то же и съ силами духовныхъ субстанцій. Здѣсь дѣло еще яснѣе. Мы говоримъ о нравственныхъ силахъ, о силѣ самообладанія, храбрости. Все, что мы говоримъ этимъ, это то, что мы ожидаемъ отъ какого-нибудь человѣка опредѣленнаго поведенія въ опасности, при искушеніи. Мы не предполагаемъ, что самообладаніе сидитъ въ душѣ, какъ особое вещеобразное нѣчто. Не иначе обстоитъ дѣло съ памятью, разсудкомъ, волей и остальными силами души. Психологія давно увидѣла это; среди нѣмцевъ особенно отмѣтилъ этотъ пунктъ *Гербартъ*: способности души не особые элементы дѣйствительности, которыми, какъ причинами, можно что-нибудь объяснять, а дѣйствительное—это представленія, желанія, чувства, и задача науки состоитъ въ томъ, чтобы представить закономѣрныя отношенія этихъ явленій. Еслибы кто-нибудь не былъ еще въ состояніи разстаться съ силами, какъ особыми элементами дѣйствительности, существующими въ субстанціяхъ, какъ ихъ свойства, тотъ пусть потрудится надъ разрѣшеніемъ всякаго рода туманныхъ вопросовъ: всегда ли сила дѣйствуетъ? Что она дѣлаетъ, когда не дѣйствуетъ? Распространяются ли силы по всему пространству, занимаемому тѣломъ? Какъ помѣщаются силы въ непротяженныхъ субстанціяхъ, или какъ связываются съ ними?

Если средній членъ, силы, отпадаетъ, тогда для построенія дѣйствительности остаются субстанціи и событія. Какъ же обстоитъ дѣло съ *субстанціями*? Составляютъ ли онѣ особое дѣйствительное рядомъ съ акциденціями?

Остановимся прежде всего на субстанціи души. Предполагается, что помимо ощущеній, представленій, чувствъ, стремленій существуетъ еще, какъ особое дѣйствительное, или, употребляя выраженіе Гербарта, какъ реальное, сама душа; явленія сознанія—это только проявленія души, но не сама душа; они моглибы насту-

*) См. разборъ понятія силы у *Фехнера:* Physik. und Philos. Atomenlehre, 117 и сл., и у *Вундта:* System der Philosophie, 297 и сл. Сравни также *Гельмгольца:* Populäre wissenschaftliche Vorträge, 2 вып., стр. 190.

пать и исчезать, могли бы даже—по крайней мѣрѣ на время—совсѣмъ отпасть: субстанція души продолжаетъ при этомъ оставаться въ неизмѣненной и не потерпѣвшей ущерба дѣйствительности.

Мнѣ кажется, что придерживаться этого представленія совсѣмъ невозможно. Субстанціи души—это совершенно то же, что силы души, гипостазированія явленій; онѣ какъ бы гипостазированія второй степени; душевная субстанція является способностью способностей, общею способностью въ сравненіи съ тѣми спеціальными способностями. Какъ сила можетъ быть опредѣляема только ея дѣйствіями, такъ и субстанція можетъ быть опредѣляема только силами; она не что иное какъ совокупность силъ, слѣдовательно, въ концѣ концовъ, совокупность возможныхъ событій. Бытіе души состоитъ въ ея жизни, въ единствѣ относимыхъ другъ къ другу психическихъ явленій; если отнять эти послѣднія, то не остается никакого остатка. Явленія сознанія суть дѣйствительное само по себѣ, они не нуждаются въ чемъ-либо другомъ, въ какомъ-нибудь душевномъ субстанціальномъ, которое должно было бы дѣлать ихъ дѣйствительными, или поддерживать и носить ихъ въ дѣйствительности; чего-нибудь подобнаго вовсе не существуетъ.

Отказаться отъ такого держащаго и носящаго нѣчто — покажется обыкновенному человѣческому разсудку сначала тяжелымъ, даже совершенно невыносимымъ требованіемъ. Вѣдь ощущеніе, или чувство не можетъ же существовать абсолютно; должно же быть какое-нибудь ощущающее или чувствующее существо, имѣющее ихъ; представленіе безъ кого-нибудь, кто представляетъ—уже языкъ отвергаетъ такое предположеніе. Да и какъ построить безъ помощи души такіе факты, какъ единство сознанія, вниманіе, самонаблюденіе, или самообладаніе?

Ну, душа конечно существуетъ, и дѣло идетъ вовсе не о томъ, чтобъ устранить ее, а только о томъ, чтобы согласиться насчетъ того, что она такое. Она *не* есть,—такъ утверждается здѣсь,—какая-нибудь неизмѣнная, инертная, абсолютно постоянная точка реальности, которая, существуя сама по себѣ, служила бы силамъ и явленіямъ точкой опоры въ дѣйствительности, а она есть единство душевной жизни, совокупность самихъ сознательныхъ, или подсознательныхъ внутреннихъ явленій, отнесенныхъ другъ къ другу,—совокупность, при которой каждое отдѣльное явленіе существуетъ и сознается какъ принадлежащій ко всему цѣлому членъ. Тѣхъ предполагаемыхъ кусочковъ общаго веще-

ства реальности вовсе не существуетъ въ дѣйствительности; они не что иное какъ гипостазированныя тѣни ложныхъ метафизическихъ понятій.

Что для нашего мышленія душевное субстанціальное, существующее само по себѣ, вовсе не составляетъ такого ужъ драгоцѣннаго и необходимаго достоянія, какъ то думаетъ вульгарная метафизика, въ этомъ, можетъ-быть, легче всего убѣдиться, если принудить себя какъ-нибудь къ попыткѣ отвѣтить себѣ на такіе вопросы, какъ слѣдующіе. Въ чемъ состоитъ сущность этого душевнаго субстанціальнаго? Вѣдь оно должно быть чѣмъ-то существующимъ само по себѣ, независимо отъ своихъ акциденцій, такъ какъ оно вѣдь должно быть предположеніемъ этихъ послѣднихъ. Что же оно такое? Можешь ты сказать это? Или съ тобой происходитъ нѣчто подобное тому, что происходило когда-то съ Локкомъ, когда онъ размышлялъ о понятіи субстанціи: онъ находитъ, что послѣдняя есть нѣчто такое, сущность чего не можетъ быть опредѣлена *). Можетъ ли быть, ты будешь въ состояніи объяснить, что она дѣлаетъ и производитъ? Конечно, она есть носитель, на которомъ существуютъ или такъ сказать прикрѣплены акциденціи.—Но что означаютъ эти выраженія? Я хорошо знаю, что означаетъ, если ты говоришь: лошадь носитъ всадника: неужели душа носитъ свои мысли такимъ же способомъ? и какая-нибудь страсть существуетъ на душѣ, какъ краска на полотнѣ? Ты говоришь, что это неподходящія сравненія.—Ну, тогда укажи то созерцательное представленіе, которое обозначается здѣсь словами? Или ты скажешь: подъ этимъ подразумѣвается то, что субстанція производитъ акциденціи изъ своей сущности, или осуществляетъ себя въ нихъ? Но смотри, легче ли станетъ отъ этого. Я очень хорошо знаю, что значитъ, если

*) Essay, II, гл. 23: „Если кто захочетъ испытать самого себя насчетъ своего понятія о чистой субстанціи вообще, то онъ найдетъ, что не имѣетъ о ней никакого иного представленія, кромѣ предположенія о какомъ-то неопредѣленномъ носителѣ качествъ, производящихъ въ насъ простыя представленія".—Еслибы спросить его, что такое этотъ носитель, которому принадлежатъ качества, „то онъ былъ бы въ положеніи не многимъ лучше того, въ которомъ находился тотъ индіецъ, который утверждалъ, что міръ стоитъ на громадномъ слонѣ. Когда же его спросили далѣе, на чемъ стоитъ слонъ, онъ отвѣчалъ: на громадной черепахѣ. Но такъ какъ къ нему приставали далѣе: на чемъ же стоитъ черепаха съ такой широкой спиной, то онъ далъ отвѣтъ: на чемъ-то,—а на чемъ, онъ не знаетъ".

ты говоришь: дерево производитъ цвѣты и плоды, зародышъ осуществляется въ развитіи побѣговъ, зачаточныхъ листьевъ и т. д. Но что такое значитъ: нематеріальное «нѣчто» производитъ изъ себя представленія и чувства,—этого я право не знаю. Мнѣ кажется, это одни пустыя слова, одни указанія на какое-то значеніе, осуществить которое созерцаніе отказывается.

Но, говоришь ты, единство самосознанія объяснимо все-таки только съ помощью единой и постоянной субстанціи души. Признаюсь, я не въ состояніи понять, въ чемъ тутъ можетъ помочь субстанціальное. Это фактъ, что явленія внутренней жизни выступаютъ не изолированно, и что каждое такое явленіе переживается съ сознаніемъ принадлежности его къ единому цѣлому данной индивидуальной жизни. Какъ можетъ происходить нѣчто такое, этого я не умѣю сказать, такъ же, какъ не умѣю сказать и того, какъ вообще возможно сознаніе. Но я думаю, что ясно вижу слѣдующее: тотъ предлагаемый «носитель», то нѣчто, чему мы даемъ титулъ субстанціи, вовсе не помогаетъ намъ сдѣлать дѣло понятнѣе; оно было бы само загадкой, а не разрѣшеніемъ загадки.– Или, можетъ-быть, уже въ силу того, что явленія a, b, c существуютъ на одномъ и томъ же A, должно происходить сознаніе ихъ единства? Но въ такомъ случаѣ самосознаніе должно быть формой всякаго соединенія акциденцій въ одной субстанціи. Слѣдовательно, къ душевной субстанціи должно присоединиться еще какое-то особое качество, чтобы сдѣлать ея акциденціи членами единства сознанія. Въ такомъ случаѣ нужно указать это качество, если субстанціальное должно на что-нибудь годиться. Итакъ, насколько я вижу, мы дѣйствительно ничего не теряемъ, оставляя это «что-то, не знаю—что».

Конечно, мы не скажемъ: слѣдовательно, нѣтъ никакой души; а скажемъ скорѣе: душа есть множественность фактовъ внутренней жизни, связанная въ единство способомъ, ближе описать который мы не въ состояніи. И мы рѣшительно ничего не измѣнимъ въ обыкновенномъ языкѣ; какъ прежде, такъ и теперь мы будемъ говорить о душѣ и явленіяхъ, происходящихъ въ ней, о мысляхъ, производимыхъ ею, и о внутреннихъ движеніяхъ, питаемыхъ ею, или отклоняемыхъ. Мы не будемъ также бояться употреблять слово «субстанція» души, или говорить объ ея состояніяхъ и свойствахъ; мы не будемъ избѣгать даже запрещеннаго слова «душевная способность». Дѣло лишь въ томъ, чтобъ

уяснить себѣ разъ навсегда, что мы подъ этимъ подразумѣваемъ. А тогда окажется, что всѣ тѣ традиціонныя обозначенія въ самомъ дѣлѣ имѣютъ свой хорошій смыслъ,—только не тотъ, который придаетъ имъ метафизика, вводимая въ заблужденіе физическимъ атомизмомъ. Если назвать субстанціей то, что имѣетъ самостоятельное существованіе (говоря формулой Спинозы: id quod in se est et per se concipitur), то на долю души во всякомъ случаѣ придется субстанціальность, на долю же отдѣльныхъ явленій существованіе въ качествѣ акциденціи (in alio esse et per aliud concipi): они существуютъ и понимаются только въ цѣлой душевной жизни. Это фактъ, что ощущенія, представленія, мысли, стремленія никогда, насколько мы знаемъ, не встрѣчаются въ дѣйствительности отдѣльно, а всегда только какъ члены въ такой совокупности внутреннихъ явленій, какую мы называемъ душевною жизнью. При томъ эта послѣдняя не возникаетъ какъ механическое сложеніе готовыхъ прежде элементовъ, но, повторяя слова Аристотеля, существуетъ прежде частей: отдѣльные элементы какъ бы производятся или съ внутренней необходимостью поставляются цѣлымъ, какъ принадлежащіе къ нему моменты, необходимые ему для выраженія его самого.

Это отношеніе можно уяснить на слѣдующемъ образѣ. Языкъ состоитъ изъ словъ; при томъ онъ состоитъ лишь въ совокупности словъ и формъ; отымите прочь всѣ слова,—не окажется болѣе и языка; онъ не существуетъ какъ особое дѣйствительное, субстанція языка, рядомъ со словами. Но, съ другой стороны, онъ не есть механическое сложеніе существовавшихъ прежде словъ, подобно тому, какъ стѣна есть механическое сложеніе готовыхъ прежде камней. Напротивъ, языкъ постоянно производитъ слова и превращаетъ ихъ соотвѣтственно надобности. Каждое слово есть случайная преходящая акциденція, которая создается языкомъ, преобразовывается и, наконецъ, снова отбрасывается имъ. Точно также поэтическое произведеніе не есть механическое сложеніе отдѣльныхъ стиховъ; но оно не существуетъ и внѣ отдѣльныхъ стиховъ, какъ сущая сама по себѣ субстанція, а оно существуетъ въ нихъ, однако, такъ, что идея цѣлаго поставляетъ частное или раскрывается въ частномъ. Такимъ же точно образомъ и душа существуетъ не внѣ или подъ явленіями сознанія, какъ твердое, недвижимое, неизмѣнное реальное, а только въ нихъ; но, конечно, не такъ, чтобъ она составлялась изъ предварительно

готовыхъ и самостоятельныхъ элементовъ, а такъ, что она производитъ отдѣльные элементы и осуществляется въ нихъ. Идея цѣлаго и здѣсь поставляетъ частное: мысль, чувство, желаніе въ данномъ опредѣленномъ видѣ его можетъ встрѣчаться и быть понимаемо только въ данной опредѣленной жизни, слѣдовательно оно относится къ послѣдней, какъ акциденція къ субстанціи.

Если такимъ образомъ цѣлая душевная жизнь по отношенію къ отдѣльному элементу сознанія, какъ случайному, несамостоятельному и преходящему, является самостоятельной и постоянною сущностью, субстанціей, то останавливаться на этомъ конечно нельзя, а должно и это цѣлое въ свою очередь построить какъ несамостоятельный и зависимый членъ еще большаго цѣлаго: индивидуальная жизнь въ свою очередь относится къ жизни народа, какъ акциденція къ субстанціи. Народъ или душа народа существуетъ только въ отдѣльныхъ душахъ, но опять-таки не такъ, чтобъ она составлялась изъ нихъ, а такъ, что она производитъ ихъ изъ себя и осуществляется въ нихъ. Въ свою очередь и жизнь народа опять включается въ еще большую жизнь, жизнь человѣчества, а вмѣстѣ съ этой послѣдней она включается въ единую совокупную жизнь земли, внѣшнее явленіе которой описываетъ въ общихъ чертахъ физическая исторія земли. Наконецъ же всякая жизнь истекаетъ изъ одной всеобъемлющей жизни, изъ единой жизни Бога. А такимъ образомъ мы и съ этой стороны пришли бы къ мысли: Богъ есть субстанція, единственная истинно самостоятельная, сама собой существующая сущность, къ которой всякое отдѣльное дѣйствительное относится какъ несамостоятельная акциденція.

Только-что развитая мысль не нова; можно даже сказать, что она проходитъ черезъ всю исторію философіи. Я не имѣю въ виду писать здѣсь ея исторію, но тѣмъ не менѣе намѣчу нѣсколько пунктовъ.

Гносеологическимъ анализомъ былъ приведенъ къ ней *Д. Юмъ*; какъ онъ разсѣялъ туманъ, которымъ окружено въ обыкновенномъ представленіи понятіе дѣйствія, такъ онъ изгналъ и призракъ скрытой за душевною жизнью душевной субстанціи. Въ своемъ первомъ произведеніи, «Трактатѣ о человѣческой природѣ», въ послѣднихъ отдѣлахъ первой книги онъ подвергаетъ критикѣ традиціонное метафизическое понятіе душевной субстанціи. Онъ не находитъ въ немъ рѣшительно ничего выдерживающаго

критику; совершенно невозможно, по его мнѣнію, хотя бы только понять смыслъ вопроса: существуютъ ли представленія въ матеріальной, или нематеріальной субстанціи? не говоря уже о томъ, чтобы онъ могъ убѣдиться въ необходимости предположенія нематеріальной субстанціи, имѣющей служить носителемъ представленій. Онъ предпочитаетъ поэтому оставаться при томъ, что дано: множественность явленій сознанія, соединенная въ единство памятью и причинными отношеніями. «Существуютъ философы,—говорится въ одномъ часто цитируемомъ мѣстѣ,—которые думаютъ, что мы въ каждое мгновеніе сознаемъ въ глубинѣ нашей души то, что мы называемъ нашимъ *я*, что мы чувствуемъ его существованіе и его постоянство въ существованіи и увѣрены въ его совершенной тождественности и простотѣ съ болѣе чѣмъ демонстративной увѣренностью». Онъ не имѣетъ счастья дѣлать такія наблюденія: «всякій разъ, какъ я хочу проникнуть въ то, что я называю моимъ *я*, я всегда наталкиваюсь то на то, то на другое отдѣльное воспріятіе, теплоту или холодъ, свѣтъ или тѣнь, любовь или ненависть. Никогда не могу я уловить своего *я* безъ какого-нибудь воспріятія и никогда не могу замѣтить что-нибудь другое, кромѣ воспріятія».

Исходя изъ метафизическихъ умозрѣній, къ преобразованію понятія субстанціи или уничтоженію его въ обыкновенномъ смыслѣ пришелъ *Спиноза*, теорему котораго Юмъ вплелъ впрочемъ въ свой, только-что упомянутый, разборъ. Отдѣльныя вещи не субстанціи, а акциденціи (modi); это относится какъ къ тѣламъ, такъ и къ душамъ: субстанція, самостоятельная субстанція, есть только Богъ, совокупность дѣйствительности; каждое отдѣльное дѣйствительное съ логически-математическою необходимостью поставляется во Всеединомъ, какъ зависимое и ограниченное. Само собой понятно, субстанціальность Бога нельзя мыслить по схемѣ протяженнаго тѣлеснаго атома, или непротяженнаго душевнаго атома. Его единство состоитъ не въ непосредственной смежности или существованіи въ видѣ точки, а есть единство идеи, осуществляющейся во множественности моментовъ. Въ кругу этого же воззрѣнія остается въ сущности и *Лейбницъ*, который видитъ сущность субстанціи въ силахъ и въ концѣ концовъ соединяетъ многія конечныя субстанціи въ единство одной субстанціи.

Кантъ, исходя изъ философіи Юма, приходитъ къ воззрѣнію, что на субстанціальность и существованіе въ субстанціи надо

смотрѣть какъ на формы мышленія, а не какъ на формы бытія. Этимъ уничтожается конечно то представленіе, будто субстанція есть само по себѣ существующее дѣйствительное. Субстанція есть постоянное въ *явленіи*. Правда, потомъ дѣло нѣсколько затемняется вещью въ себѣ, яко бы кроющейся за явленіемъ; тамъ и сямъ это имѣетъ видъ, какъ будто бы вещь въ себѣ есть скрытая субстанція, «что-то, не знаю—что»—Локка. Здѣсь дѣлаетъ теперь вставку *Фихте*—и въ этомъ собственное значеніе его столь прославленнаго уничтоженія вещи въ себѣ: бытіе есть жизнь, внутренняя жизнь—вотъ основное воззрѣніе Фихте; мертваго, недвижимаго, абсолютно постояннаго бытія, душевнаго атома позади душевной жизни не существуетъ; субстанція, только существующая, въ духовномъ мірѣ такъ же не существуетъ, какъ въ мірѣ тѣлесномъ, который вѣдь вообще не имѣетъ абсолютнаго бытія, а есть лишь отраженіе внутренняго міра. И эта мысль остается затѣмъ основнымъ предположеніемъ всей *спекулятивной философіи*, въ которой нельзя ступить шагу, не усвоивши себѣ ея. Отсюда заимствуетъ ее *Лотце*; онъ рѣшительно отвергаетъ представленіе о всеобщемъ веществѣ дѣйствительности, небольшой кусочекъ котораго долженъ будто бы скрываться во всякомъ дѣйствительномъ, какъ его самое внутреннее ядро; душа есть для него не что иное какъ сущая идея, непонятнымъ образомъ поставляемая въ формѣ самостоятельности, способной къ дѣйствію, и она, кажется ему, совсѣмъ не нуждается въ дальнѣйшей точкѣ опоры, чтобы быть дѣйствительной. При этомъ же воззрѣніи остается и *Фехнеръ*, а въ послѣднее время за него же высказывается *Вундтъ*, въ своемъ актуальномъ понятіи души *). Это выраженіе указываетъ на actus purus схоластиковъ, на чистую энтелехію *Аристотеля*: Богъ есть actus purus, а не мертвое бытіе, его сущность есть вѣчное мышленіе абсолютной мысли, которая есть дѣйствительность. И съ этимъ мы приходимъ къ послѣднему началу всего этого строя мысли, къ *Платону*, великому основателю западно-европейской философіи: дѣйствительность есть міръ идей, сущая система мыслей, и эти мысли суть само дѣйствительно дѣйствительное и не нуждаются ни въ чемъ другомъ, на чемъ и черезъ что онѣ могли бы существовать. Идеи не оцѣпенѣлые образы, смотрящіе на міръ какъ нѣ-

*) *Lotze*: Mikrokosmos II, 143, III, 531. Metaphysik, 100, 480. *Fechner*: Atomenlehre, 114. *Wundt*: System der Philosophie, 289, 585.

мые идолы, а живое содержаніе, какъ оно видимо выражается въ душѣ, какъ таковой.

Почему же однако обыкновенное представленіе такъ сильно противится этой мысли? При первой встрѣчѣ съ ней первымъ ощущеніемъ является, безъ сомнѣнія, слѣдующее: это немыслимо, мысль должна быть на какой-нибудь субстанціи души, иначе она погружается въ пустоту. И мало показать ненадежность этой подпоры; вульгарная метафизика, встрѣчающаяся впрочемъ не у однихъ только угольщиковъ и кирпичниковъ, настаиваетъ все-таки на томъ, что безъ чего-нибудь, носящаго ее, безъ какого-нибудь комочка дѣйствительности, къ которому она была бы прикрѣплена, дѣйствительность ея немыслима. Можетъ-быть начало этой немыслимости надо искать въ слѣдующемъ.

Можно различать два рода мыслительной необходимости: настоящую или *логическую* и ложную или *психологическую*. Первая присуща всякому формально правильно выведенному сужденію; кто призналъ посылки, тотъ не можетъ потомъ уклониться отъ заключенія. Не настоящая же или психологическая необходимость возникаетъ, напротивъ, изъ привычки: то, что мы часто или всегда видимъ, слышимъ, мыслимъ, представляется намъ въ концѣ концовъ какъ необходимое, противоположное же этому—какъ невозможное. Когда голландскій посланникъ разсказалъ сіамскому королю, что на его родинѣ вода дѣлается по временамъ совершенно твердой и крѣпкой, такъ что по ней можно ходить, то королю представилось это совершенно немыслимымъ и невозможнымъ. Проштудируй онъ въ своей юности схоластическую философію, онъ вѣроятно не отказался бы также и доказать невозможность этого: быть жидкимъ принадлежитъ къ сущности воды, слѣдовательно невозможно, чтобъ она дѣлалась твердой.

Съ этимъ родомъ необходимости встрѣчаешься всюду. Чего я никогда не видалъ, то невозможно: вотъ великій принципъ, который господствуетъ надъ сужденіемъ средняго разсудка. Человѣкъ съ образованіемъ, самъ не имѣющій религіи и никогда не видавшій людей, дѣйствительно имѣющихъ религію, не вѣритъ, чтобы что-нибудь подобное было вообще возможно; это можетъ быть только лицемѣріемъ, или обманомъ, въ лучшемъ случаѣ самообманомъ. Физіологъ, никогда не наблюдавшій гипнотическихъ явленій, съ увѣренностью объявляетъ всѣ такого рода вещи невозможными. Той же самой мыслительною необходи-

мостью связаны представленія о будущемъ: того, чего нѣтъ сегодня, не можетъ быть и не будетъ никогда. Въ исторической жизни нѣтъ ни одной крупной перемѣны, невозможность которой не была бы передъ тѣмъ ясно доказана: безъ рабства немыслима духовная культура, безъ побоевъ немыслима дисциплина въ арміи, безъ латинскаго сочиненія немыслима гимназія.

Та же самая мыслительная необходимость господствуетъ и надъ вульгарною физикой. Тяжелое тѣло, не поддерживаемое ничѣмъ, должно упасть; немыслимо, чтобъ оно, свободно паря, осталось на своемъ мѣстѣ; такъ какъ земля есть тяжелое тѣло и не падаетъ, какъ это видно для всякаго, то она должна имѣть подпору; это точка отправленія всякой примитивной космологіи. Поэтому земля или плаваетъ на водѣ, или, согласно съ тѣмъ уже упомянутымъ индійскимъ философомъ, стоитъ на громадномъ слонѣ, а этотъ въ свою очередь опирается на черепаху, и такъ далѣе, пока спрашивающій не устанетъ спрашивать.

Совершенно такого же рода—необходимость душевнаго субстанціальнаго. Чувственное созерцаніе постоянно показываетъ намъ всѣ свойства и явленія связанными съ какимъ-нибудь веществомъ: цвѣтъ, вѣсъ, теплота, движеніе всегда находятся въ какомъ-нибудь тѣлѣ, въ какомъ-нибудь осязаемомъ веществѣ. Слѣдовательно и мысли и представленія должны быть въ какомъ-нибудь веществѣ. Этимъ веществомъ для обыкновеннаго представленія является, конечно, прежде всего наше тѣло. Но тутъ обнаруживается странная трудность. Психическія явленія никакъ не удается связать съ протяженнымъ веществомъ; какъ представить себѣ, напримѣръ, чувство любви или ненависти находящимся въ мозгѣ, или на мозгѣ, или въ гангліозной клѣткѣ, или на ней? Распредѣляется ли само чувство по протяженной массѣ? Понятіе круга, теоремы о параллеляхъ- занимаютъ ли они пространство въ мозгѣ? Пусть будетъ такъ, что когда мыслится мысль: квадратура круга невозможна, то по болѣе или менѣе протяженнымъ частямъ сѣрой субстанціи происходитъ рядъ движеній или химическихъ превращеній, или какихъ бы тамъ ни было процессовъ; но это все-таки *не есть* сама мысль; эта послѣдняя, очевидно, не можетъ быть представляема какъ разсѣянный въ пространствѣ процессъ. Это именно та трудность, которая привела къ образованію понятія особой душевной субстанціи; обыкновенное протяженное вещество здѣсь непримѣнимо,

отказаться же вообще отъ вещества нельзя; слѣдовательно должно существовать непротяженное или *нематеріальное вещество*, т.-е. душевная субстанція.

Правда, нематеріальная субстанція остается страннымъ существомъ,—что она дала одной рукой, то отнимаетъ другой. Поэтому остается склонность обмѣнить снова эту недѣйствительную тѣнь вещества на дѣйствительно осязаемое вещество: тутъ все же извѣстно, что и какъ. Можно всюду наблюдать, какъ еетественная склонность мышленія все стремится матеріализировать духовную субстанцію, представить себѣ ее какъ тонкое, совершенно эѳирное вещество. Лишь этимъ дается слову наглядный смыслъ; непротяженный, нематеріальный душевный атомъ не даетъ созерцанію рѣшительно никакой опоры. Поэтому спиритуализмъ, нуждающійся въ душевномъ субстанціальномъ, постоянно впадаетъ опять въ матеріализмъ.—Въ самомъ дѣлѣ, кто не можетъ мыслить, что мысль существуетъ какъ сущее само по себѣ дѣйствительное, безъ прицѣпки къ чему-нибудь субстанціальному, тотъ необходимо остается въ матеріалистическомъ созерцаніи, сколько бы онъ этому ни противился. Дѣйствительно проведенный спиритуализмъ возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если отказаться отъ этой тѣни тѣлеснаго вещества и разсматривать психическія явленія какъ свободно парящія въ дѣйствительности, подобно тому какъ мы привыкли представлять себѣ небесныя тѣла свободно парящими въ пространствѣ.

Мы возвращаемся теперь къ вопросу, изъ котораго вышли: познаемъ ли мы наше собственное внутреннее бытіе такъ, какъ оно есть само въ себѣ? Мы отвѣчаемъ: конечно, оно существуетъ въ сознаніи такъ, какъ оно есть само въ себѣ. Чувства, стремленія, представленія, мысли чувствуются, представляются, мыслятся такъ, какъ они суть сами въ себѣ; ихъ бытіе есть вѣдь не что иное какъ ихъ чувствуемость и мыслимость. Если теперь душа есть не что иное какъ сама душевная жизнь, если за ней не остается никакого темнаго, непроницаемаго душевнаго атома, какъ остатка, то мы скажемъ: различеніе явленія и вещи самой въ себѣ рѣшительно не имѣетъ здѣсь никакого смысла. Быть и быть познаваемымъ совпадаютъ здѣсь въ одно. Въ эмпирическомъ отношеніи, конечно, познаніе и собственнаго *я* ограниченно и недостаточно. Изъ прошедшей жизни сохраняются въ памяти лишь отрывки, которые соединяются въ одно совокупное воззрѣніе

и толкуются то такъ, то сякъ подъ вліяніемъ того, что именно стоитъ въ данный моментъ на первомъ планѣ сознанія; и подъ порогомъ сознанія постоянно разыгрываются тысячи явленій, которыя лишь случайно отбрасываютъ свои тѣни въ сознаніе, или вносятъ какія-либо нарушенія въ сознательную жизнь представленій и чувствъ. Къ тому же будущее темно; лишь мало помалу съ прогрессомъ жизни собственное *я* разоблачаетъ себя самого, нерѣдко обманывмя при этомъ свои собственныя представленія и ожиданія насчетъ себя. Поэтому мыслимо безъ сомнѣнія значительно болѣе обширное и болѣе глубокое познаніе моего *я*, чѣмъ то, которымъ я обладаю; до извѣстной степени таковое достигается при обстоятельствахъ даже другимъ человѣкомъ; біографъ, имѣющій то преимущество, что обозрѣваетъ всю жизнь завершенною, со всѣми ея предположеніями и ея дѣйствіями на другихъ, судитъ часто яснѣе и вѣрнѣе, чѣмъ самъ герой. Но все это означаетъ лишь эмпирическую ограниченность самопознанія; о трансцендентальной же ограниченности, о различеніи между само въ себѣ и явленіемъ здѣсь напротивъ нѣтъ нигдѣ и рѣчи. И такимъ образомъ здѣсь опять пріобрѣтался бы первый, прочный пунктъ для *реалистическаго* воззрѣнія на познаніе: *я познаю дѣйствительность, какъ она есть сама въ себѣ, поскольку я самъ есмь эта дѣйствительность.*

Я коснусь однимъ словомъ одного сомнѣнія, которое можетъ возникнуть противъ этого утвержденія изъ прежняго соображенія. Время, сказали мы вмѣстѣ съ Кантомъ, есть не абсолютно существующій порядокъ абсолютной дѣйствительности, а форма субъективнаго созерцанія; и я не думаю, чтобы мы могли взять это воззрѣніе обратно; время можно конструировать только какъ порядокъ, въ которомъ мы укладываемъ элементы сознанія; остается мыслимымъ, что для какого-нибудь другого ума этотъ порядокъ «прежде и послѣ» не имѣетъ значенія, или не имѣетъ такого значенія: онъ можетъ созерцать дѣйствительность внѣ времени, sub specie aeternitatis, по выраженію Спинозы. А такъ какъ мы представляемъ себѣ нашу внутреннюю жизнь непремѣнно какъ теченіе во времени, то съ этимъ феноменальность входитъ повидимому и въ наше самопознаніе.

Я возражу: и здѣсь также дѣло идетъ все-таки больше объ эмпирической ограниченности, чѣмъ о трансцендентальной; нельзя сказать, что наше познаніе собственной внутренней жизни

какъ бы фальсифицируется этимъ. Тотъ абсолютный умъ, который постигалъ бы дѣйствительность какъ существующую внѣ времени, увидѣлъ бы въ моей жизни все-таки собственно не другое содержаніе. Иначе я сказалъ бы: это уже болѣе не я; феноменальность или неадэкватность тогда уже не на моей сторонѣ, а на его. Тотъ предполагаемый абсолютный умъ видитъ не что-нибудь другое по содержанію, онъ видитъ только иначе, онъ видитъ то же самое содержаніе болѣе охватывающимъ, всеобъемлющимъ взоромъ. Кто однимъ взглядомъ могъ бы обозрѣть годовой оборотъ солнца вокругъ земли, подобно тому какъ нашъ глазъ видитъ колебанія секунднаго маятника, или кто могъ бы обозрѣвать развитіе планетной системы такъ же, какъ мы видимъ распусканіе и увяданіе цвѣтка, для того тысячелѣтія были бы однимъ мгновеніемъ настоящаго. Взглядъ его заразъ видитъ прошлое и будущее; въ каждомъ пунктѣ онъ видитъ всѣ причины и всѣ дѣйствія,—это значитъ, онъ видитъ дѣйствительность какъ единое цѣлое, какъ идеальную систему, въ которой каждый моментъ обусловленъ цѣлымъ или необходимъ для цѣлаго. Мальчикъ, начинающій читать, видитъ сначала только буквы, затѣмъ мало-помалу слова, потомъ онъ научается видѣть предложенія и схватывать ихъ содержаніе, и наконецъ взрослый человѣкъ достигаетъ того, что обнимаетъ книгу какъ одну большую мысль, раскрывающую свое содержаніе во множествѣ моментовъ. Связь этихъ моментовъ теперь не временная, а внутренняя; логическая, или эстетическая необходимость охватываетъ всѣ части и каждой изъ нихъ указываетъ ея мѣсто. Такъ видитъ Богъ всѣ вещи: временное распредѣленіе, говоря вмѣстѣ съ Лотце (Mikrokosmos, III, 599),—исчезаетъ передъ внутреннимъ отношеніемъ, внутреннимъ порядкомъ обусловленности, въ которомъ связываются въ его сознаніи отдаленнѣйшее и ближайшее. Наше бѣдное сознаніе съ трудомъ охватываетъ слова и строки; даже свое собственное содержаніе оно въ состояніи охватить лишь постепенно пробѣгая его въ воспоминаніи; изъ тысячъ же отношеній, въ которыхъ оно стоитъ, только кое-гдѣ схватывается какой-нибудь моментъ; объ его причинахъ, а тѣмъ болѣе объ его дѣйствіяхъ оно едва знаетъ въ самыхъ общихъ чертахъ. Наша жизнь подобна блужданію ощупью по лабиринту; а Божіе познаніе нашей жизни подобно виду, открывающемуся тому, кто смотритъ сверху и однимъ взглядомъ обозрѣваетъ всѣ сплетенія.

3. Познаніе внѣшняго міра.

Внѣшній міръ данъ нашему представленію, какъ міръ движущихся тѣлъ. Тѣла эти,—таковъ былъ результатъ гносеологическаго размышленія, отъ котораго мы отправились,—суть явленія, субъективныя построенія, содержаніемъ которыхъ служатъ элементы воспріятій и представленій. Все, что мы можемъ сказать о какомъ-нибудь тѣлѣ, что оно сладко, бѣло, тяжело, протяженно, непроницаемо, растворимо въ водѣ, разложимо на такіе-то химическіе элементы,—всегда сводится въ концѣ концовъ на качества ощущенія и на содержанія воспріятія. Тѣлесные объекты суть постоянные предметы чувствъ (sensibilia) и сущность ихъ состоитъ въ различныхъ сторонахъ ихъ чувствуемости. Или говоря словами *Дж.-Ст. Милля*: тѣла — постоянныя возможности ощущенія *). Когда я говорю: эта тѣлесная вещь существуетъ, то это въ переводѣ на настоящее выраженіе значитъ: я убѣжденъ, что такія-то и такія-то воспріятія въ такой то связи возможны. Когда я говорю: здѣсь лежитъ кусокъ бумаги, то это значитъ: я получаю вотъ это зрительное воспріятіе, я предполагаю, что еслибъ я произвелъ такія-то движенія, то получилъ бы такія-то и такія-то ощущенія осязанія. Выходя изъ комнаты, я говорю: тамъ, на столѣ, лежитъ листъ бумаги; это опять таки значитъ: я убѣжденъ, что если я или кто другой войдетъ въ нее, то можетъ увидѣть и ощутить вотъ то-то и то-то. Еслибъ я въ это не вѣрилъ, я не высказалъ бы упомянутаго утвержденія; еслибъ я, входя, не нашелъ этого, то я сказалъ бы: бумага исчезла; еслибъ я не вѣрилъ, что еще возможно получить гдѣ-нибудь эти воспріятія, я сказалъ бы: бумага не существуетъ болѣе, по крайней мѣрѣ не существуетъ въ своемъ старомъ видѣ; и еслибъ я не вѣрилъ, что было бы возможно гдѣ-нибудь и какъ-нибудь чувственно воспринять ея остатки, въ формѣ ли пепла, или мусора, я сказалъ бы: она вообще перестала быть дѣйствительной. Итакъ, всюду остается отношеніе къ воспріятію: говоря о дѣйствительности тѣлесныхъ вещей, мы подразумѣваемъ возможность воспріятія.

Но, скажетъ обыкновенный разсудокъ, бумага все-таки остается, хотя бы я и пересталъ воспринимать; элементы, изъ которыхъ она состоитъ, будутъ еще существовать, хотя бы дав-

*) *J. St. Mill*: An Examination of Sir W. Hamiltons philosophy (1865), гл. XI.

но уже не было никакой жизни на землѣ, также какъ они существовали и прежде, до существованія жизни и ощущенія. Конечно, только смыслъ этого выраженія, значеніе предиката «дѣйствительный» и здѣсь состоитъ исключительно въ слѣдующемъ: еслибы тогда существовало какое-нибудь ощущающее и представляющее существо, то оно могло бы получить такія-то и такія-то воспріятія, увидѣло бы, напримѣръ, землю какъ огненно-жидкую массу, а въ ней и тотъ углеродъ, который затѣмъ черезъ тысячи превращеній перешелъ наконецъ въ эту вотъ бумагу. Но никакимъ образомъ нельзя избавиться отъ этого отношенія, вотъ такимъ-то образомъ опредѣленнаго сознанія; можно пренебречь имъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, какъ обычнымъ и всеобщимъ предположеніемъ. но вовсе устранить его нельзя. Приписывать какой-нибудь тѣлесной вещи бытіе и опредѣленія всегда значитъ поставлять ее какъ совокупность возможныхъ воспріятій для возможнаго сознанія; безъ воспріятія и сознанія нѣтъ тѣла. Тѣламъ принадлежитъ поэтому лишь относительное, а не абсолютное существованіе; или, по выраженію Канта, тѣла суть явленія для «сознанія вообще».

Соотвѣтствуетъ ли этому относительному бытію, бытію для сознанія, абсолютное бытіе, бытіе само въ себѣ? Служатъ ли явленія, называемыя нами тѣлами, указаніями на дѣйствительное, обладающее бытіемъ безъ всякаго отношенія къ моему сознанію?

Всѣ люди убѣждены въ этомъ. Всякій думаетъ, что міръ болѣе чѣмъ фантасмагорія въ его сознаніи, что являющійся тѣлесный міръ указываетъ на нѣкоторое «само-въ-себѣ», являющееся въ немъ. Что такое это «само-въ-себѣ»? Кантъ говоритъ: мы не знаемъ и не можемъ знать этого; это — необходимая «та сторона» сознанія, трансцендентное. Дѣйствительно ли дѣло такъ безнадежно? Я не думаю. Я полагаю, что вмѣстѣ съ *Шопенгауэромъ* и со всякой идеалистической философіей можно сказать: кое-что изъ того, что есть дѣйствительное само въ себѣ, мы во всякомъ случаѣ знаемъ; по крайней мѣрѣ про живыя созданія всѣ думаютъ, что знаютъ, что̀ они такое сами въ себѣ. Они даны намъ какъ тѣла съ своеобразною структурой и съ разнообразными внѣшними и внутренними явленіями движенія; даже самое проницательное физіологическое изслѣдованіе не обнаруживаетъ ничего другого. Тѣмъ не менѣе всякій вѣритъ, что здѣсь существуетъ еще нѣчто другое — это *внутренняя*

жизнь, которую можно сравнить съ той, которую онъ переживаетъ въ самомъ себѣ.

Что за основаніе этого предположенія? Очевидно Шопенгауэръ правъ, находя основаніе для этого въ томъ фактѣ, что мы даны намъ самимъ двоякимъ образомъ. Я знаю о себѣ совершенно непосредственно какъ о хотящемъ, чувствующемъ, ощущающемъ, представляющемъ существѣ. Съ другой стороны, я данъ себѣ какъ тѣлесное существо, я воспринимаю свое тѣло и представляю его себѣ какъ тѣлесный объектъ среди другихъ. И вотъ, между явленіями внутренней жизни и явленіями жизни тѣлесной оказывается правильное соотвѣтствіе; чувства сопровождаются измѣненіями въ кровообращеніи и въ положеніи тѣла, влеченія и стремленія сопровождаются движеніями системы органовъ въ частностяхъ или въ цѣломъ; воздѣйствія на тѣло обнаруживаются во внутреннихъ явленіяхъ, въ чувствахъ или ощущеніяхъ. Слѣдовательно, моя тѣлесная жизнь служитъ зеркаломъ моей душевной жизни, тѣлесная система органовъ есть доступное внѣшнему воспріятію выраженіе воли и системы ея влеченій; тѣло есть видимость или явленіе души.

Я, данное такимъ образомъ себѣ, какъ двойное существо, становится теперь ключомъ къ толкованію внѣшняго міра. Шопенгауэръ напоминаетъ о той двуязычной надписи въ Розеттѣ, съ помощью которой сдѣлалась впервые возможной разгадка египетскихъ іероглифовъ. Подобно тому какъ здѣсь нахожденіе рядомъ одного и того же содержанія на извѣстномъ и неизвѣстномъ письмѣ привело къ толкованію неизвѣстныхъ знаковъ, такъ и нахожденіе рядомъ другъ съ другомъ внѣшней и внутренней сторонъ дѣйствительности въ отдѣльной жизни становится ключомъ для толкованія внѣшней стороны вообще; мы научаемся понимать тѣлесныя формы и явленія, какъ символы внутреннихъ явленій. По отношенію къ людямъ мы достигаемъ поразительной вѣрности толкованія; всякое движеніе, всякій жестъ, всякое вздрагиваніе мускуловъ лица дѣлается для насъ понятнымъ символомъ внутренняго явленія; при рѣчи мы вообще забываемъ, что имѣемъ дѣло съ символами; мы предполагаемъ, что слышимъ, или читаемъ непосредственно самыя мысли; лишь путемъ размышленія мы догадываемся, что все, что поступаетъ къ намъ извнѣ, есть не что иное какъ сотрясенія воздуха, производимыя тѣломъ при помощи особеннаго механизма; точно также

все, что мы находимъ въ книгѣ, состоитъ исключительно въ небольшихъ мазкахъ туши на бѣлой бумагѣ. Мыслей нѣтъ между листами книги, точно также какъ онѣ и не переносятся въ наше ухо черезъ воздухъ; мысли производитъ читатель или слушатель посредствомъ истолкованія этихъ символовъ, которые сами по себѣ ничего общаго съ мыслью не имѣютъ. Если бы мысли лежали въ книгѣ готовыми, такъ что приходилось бы только вынимать ихъ оттуда, тогда не было бы надобности въ искусствѣ истолкованія, тогда не существовало бы и никакого различія въ мнѣніяхъ насчетъ содержанія.

Какъ далеко теперь простирается это толкованіе?—Нельзя установить никакой прочной границы; въ общемъ можно сказать: доступность тѣлеснаго міра толкованію уменьшается по мѣрѣ того, какъ утрачивается сходство тѣлесныхъ явленій съ явленіями моей тѣлесной жизни. Чѣмъ сходство это больше, чѣмъ ближе сношенія, тѣмъ вѣрнѣе толкованіе. Лучше всего мы понимаемъ нашу ближайшую среду: съ уменьшающейся вѣрностью понимаемъ мы сотоварищей по племени и народности. Члены чужого народа представляютъ для толкованія уже значительныя трудности, особенно въ области болѣе тонкаго, болѣе духовнаго развитія внутренняго міра: лишь путемъ труднаго процесса изученія языка овладѣваемъ мы системой важнѣйшихъ символовъ мысли, и притомъ въ большинствѣ случаевъ болѣе или менѣе несовершенно; для болѣе тонкихъ оттѣнковъ міра представленій и чувствъ искусство истолкованія недостаточно; лишь тотъ, кто, долго живя среди чужого народа, срастается съ нимъ и становится какъ бы членомъ его, достигаетъ того тонкаго пониманія, которымъ мы обладаемъ для внутренняго міра нашего собственнаго народа. Впрочемъ, и внутри народа общественныя подраздѣленія проводятъ для пониманія болѣе или менѣе рѣзкія границы. Еще болѣе несовершенно пониманіе между различными расами, различными культурными кругами; здѣсь оно начинаетъ ограничиваться болѣе грубыми чертами жизни представленій и чувствъ. Если мы спустимся къ животному міру, то вмѣстѣ съ языкомъ вообще отпадаетъ самая тонкая система символовъ, въ которой объективируются представленія внутренней жизни; поэтому объ этой сторонѣ внутренней жизни животныхъ мы можемъ составить себѣ лишь очень неопредѣленныя представленія. Болѣе понятной остается для насъ сторона воли; однородныя систе-

мы органовъ и ихъ устройство толкуются нами въ смыслѣ однородности влеченій и возбужденій чувствъ. По мѣрѣ того какъ уменьшается однородность системы органовъ, въ той же мѣрѣ уменьшается и эта форма пониманія; въ болѣе низкомъ мірѣ животныхъ аналогіи хватаетъ уже только для того, чтобы познавать самыя грубыя черты внутренней жизни. Для растительнаго міра способность пониманія падаетъ еще ниже, а для міра неорганическаго исчезаетъ и послѣдній его отблескъ: здѣсь тѣлесный міръ совершенно перестаетъ быть доступнымъ для нашего разгадыванія символомъ. Но что въ дѣйствительности и здѣсь существуетъ еще внутренняя сторона, къ этому приводитъ какъ метафизическое разсмотрѣніе, отмѣтившее, какъ мы видѣли, постоянную связь неорганическаго бытія съ органическимъ, такъ, здѣсь, гносеологическое соображеніе. Сказать, что неорганическія тѣла суть только тѣла, значитъ сказать, что они имѣютъ только относительное существованіе и вообще не суть что-нибудь само по себѣ. Тотъ, кто не хочетъ сказать этого, долженъ будетъ допустить, что и элементы неорганической матеріи суть символы нѣкотораго само въ себѣ, опредѣленіе котораго мы можемъ искать только въ томъ направленіи, которое указывается намъ развитіемъ этого само въ себѣ въ животномъ мірѣ.

Конецъ этого разсужденія былъ бы, слѣдовательно, такой: я познаю дѣйствительное, какъ оно есть само въ себѣ, поскольку я самъ являюсь имъ, или поскольку оно есть именно то, или подобно тому, что̀ я есмь, именно духъ. Это истина того, что издавна говорила греческая философія: подобное познается только подобнымъ.

Замѣчательно при этомъ своеобразное отношеніе между внѣшнимъ или феноменальнымъ познаніемъ и основывающимся на истолкованіи постиженіемъ явленій. Его можно выразить въ слѣдующемъ парадоксѣ: *чѣмъ больше мы понимаемъ* (*begreifen*) *вещи, тѣмъ меньше мы ихъ постигаемъ* (*verstehen*), и наоборотъ. Мы лучше всего понимаемъ явленія въ органическомъ мірѣ, то-есть здѣсь мы въ состояніи охватить ихъ въ столь строгія логическія (выраженныя въ понятіяхъ) формулы, что онѣ становятся доступными счисленію. Жизненные же процессы оказываютъ гораздо болѣе сильное сопротивленіе логически-математическому формулированію и счисленію; біологія работаетъ исключитель-

но съ эмпирическими законами, свести которые цѣликомъ на послѣдніе элементарные законы природы до сихъ поръ все еще оказывается невыполнимымъ. Наименѣе доступенъ счисленію человѣкъ; поэтому-то на его дѣйствія до сихъ поръ не перестаютъ смотрѣть какъ вообще на свободныя отъ закономѣрности, или какъ на дѣйствія чуждаго закономѣрности дѣятеля, такъ называемой свободной воли, чѣмъ вообще отрицается его понятность его выразимость въ понятіяхъ. Совершенно обратно стоитъ дѣло съ *постиженіемъ*: одну лишь человѣческую жизнь постигаемъ мы вполнѣ; въ исторіи—maximum постиженія; оно уменьшается въ зоологіи и ботаникѣ и совершенно погасаетъ въ физикѣ и астрономіи, гдѣ математическое пониманіе наиболѣе совершенно.

Сводя все это въ одно, мы можемъ образно сказать: міръ написанъ въ высшей степени богатой знаками тайнописью. Каждый знакъ, каждая болѣе или менѣе самостоятельная тѣлесная система, означаетъ мысль Бога, конкретную идею, которая есть моментъ одной великой всеобъемлющей идеи дѣйствительности. Изъ этихъ, полныхъ смысла, знаковъ человѣческій духъ умѣетъ разгадывать съ нѣкоторой увѣренностью лишь немногіе—это символы человѣческой духовной жизни, образующіе его ближайшую жизненную среду. Другіе обнаруживаютъ нѣкоторое сходство съ этими послѣдними: это—типы органической жизни земли; однако, разгадываніе здѣсь уже очень несовершенно,—стоитъ вспомнить объ инстинктахъ животныхъ. Наконецъ, мы окружены безчисленной массой знаковъ, существованіе которыхъ мы хотя и замѣчаемъ, но смыслъ ихъ не поддается никакой попыткѣ разгадыванія:—это—міръ физико-химическихъ и астрономическихъ фактовъ.

Коснусь теперь нѣсколькими словами еще вопроса: какъ возникаетъ вѣра въ существованіе дѣйствительности, независимой отъ моего представленія? Непосредственно мнѣ даны лишь явленія моего сознанія; какъ происходитъ то, что я выхожу за предѣлы ихъ къ трансцендентной дѣйствительности, и себя и свое сознаніе съ его содержаніемъ разсматриваю какъ зависимый членъ этого сущаго міра?

По своей общей возможности вѣра эта покоится, конечно, на тѣхъ внутреннихъ опытахъ, которые переживаетъ *я*, какъ *хотящее* существо. Замѣчая свои внутреннія стремленія и ихъ тенденцію, оно замѣчаетъ въ то же время и стѣсняющія противо-

дѣйствія. Представленія ожиданія, въ которыхъ оно предвосхищаетъ будущее, обманываются дѣйствительнымъ воспріятіемъ, ходъ представленій оттѣсняется съ своего самопроизвольнаго направленія; намѣренія встрѣчаютъ помѣхи; движенія не попадаютъ въ свою цѣль. Внутренніе опыты такого рода являются, конечно, первымъ условіемъ построенія дѣйствительности по схемѣ *я* и *не я*. Гдѣ ихъ не было бы совсѣмъ, тамъ вообще не возникло бы этого противоположенія. Существо только представляющее, представленія котораго были бы лишены окраски чувства, или существо, воля котораго осуществлялась бы абсолютно, которому всякое желаемое содержаніе представленія тотчасъ же давалось бы какъ воспринимаемая дѣйствительность, такое существо никогда не произвело бы представленія объективной дѣйствительности по ту сторону его міра представленій; оно представляло бы свои представленія и мыслило бы свои мысли, подобно тому какъ математикъ мыслитъ свои формулы и фигуры.

Дальнѣйшее проведеніе этого противоположенія *я* и *не-я* въ созерцаніи дѣйствительности могло бы имѣть затѣмъ своимъ предположеніемъ главнымъ образомъ слѣдующіе моменты:

1. Различеніе собственнаго тѣла отъ остальныхъ тѣлъ. Собственное тѣло, данное сначала чувственнымъ воспріятіемъ, какъ и другія тѣла, необходимо пріобрѣтаетъ исключительное положеніе уже тѣмъ, что его движенія и соприкосновенія съ другими тѣлами стоятъ къ возбужденіямъ воли и чувствъ въ болѣе непосредственномъ отношеніи, чѣмъ движенія и прикосновенія другихъ тѣлъ; далѣе тѣмъ, что воспріятіе своихъ частей и движеній образуетъ постоянный одинаковый фонъ для воспріятія всѣхъ другихъ.

2. Различеніе *возможныхъ* воспріятій отъ *дѣйствительныхъ*. И это—такое различеніе, которое всякій научается дѣлать. Я вижу какой-нибудь предметъ, закрываю затѣмъ глаза и не вижу его болѣе; но я убѣжденъ, что каждое мгновеніе могу его снова увидѣть; опытъ является постоянно готовымъ подтвержденіемъ этого убѣжденія. Я покидаю свой домъ, мѣсто своего жительства, я вижу тысячи незнакомыхъ вещей; при этомъ я убѣжденъ, что дома все стоятъ еще на своемъ старомъ мѣстѣ, т.-е. что я во всякое время, совершивши такую-то перемѣну мѣста, могъ бы снова увидѣть всѣ эти знакомыя вещи. И когда я возвращаюсь домой, все оказывается именно такъ. И, вотъ, точно то же и съ

внѣшнимъ міромъ: онъ стоитъ вотъ тутъ, всегда наготовѣ быть снова воспроизведеннымъ въ воспріятіи. Такъ я построяю міръ изъ возможныхъ воспріятій, и дѣйствительныя воспріятія являются въ немъ какъ безконечно малая вырѣзка изъ возможныхъ. Эти возможныя воспріятія и составляютъ именно то, что на обыкновенномъ языкѣ называется объективной дѣйствительностью; дѣйствительныя же воспріятія построяются какъ воздѣйствія этого объективнаго міра на сознаніе субъекта.

Перевѣсъ, пріобрѣтаемый такимъ образомъ міромъ возможныхъ воспріятій надъ міромъ дѣйствительныхъ, можно потомъ объяснить, вмѣстѣ съ *Д. С. Миллемъ* *), примѣрно слѣдующимъ образомъ. Возможныя воспріятія, или—на языкѣ кантовской теоріи познанія—*явленія*, въ отличіе отъ *ощущеній*, постоянны и независимы отъ произвола. Дѣйствительныя же воспріятія безпрестанно мѣняются; содержаніе сознанія въ каждое мгновеніе является другимъ, и притомъ перемѣна эта зависитъ отъ моего произвола; всякій поворотъ глаза вызываетъ другое содержаніе. Напротивъ, возможныя воспріятія, ощутимые предметы (sensibilia) или явленія, постоянны и независимы отъ произвола; въ то время какъ дѣйствительныя воспріятія я во всякое время могу заставить исчезнуть, возможныя являются въ общемъ постоянными; отъ воспріятія луны на небѣ я могу уклониться въ каждое мгновеніе, но возможность видѣть ее тамъ я не могу устранить такимъ же образомъ. Съ этимъ стоитъ въ связи то, что возможныя воспріятія и ихъ связи являются общими для различныхъ субъектовъ, дѣйствительныя же нѣтъ; равно какъ и то, что наступленіе возможныхъ воспріятій доступно вычисленію, наступленіе же дѣйствительныхъ ему недоступно. Когда луна сдѣлается видимой, т.-е. взойдетъ, это можно вычислить; напротивъ, никоимъ образомъ нельзя вычислить того, когда увидитъ, и увидитъ ли ее дѣйствительно, какое-нибудь отдѣльное лицо. Поэтому всякая наука разслѣдуетъ одни лишь возможныя воспріятія или явленія и ихъ связи, но не случайныя связи дѣйствительныхъ воспріятій въ отдѣльномъ сознаніи: *законы природы*—это формулы, представляющія *постоянныя отношенія явленій*, въ отличіе отъ *ассоціацій представленій въ субъективномъ сознаніи.*

Такъ возникаетъ представленіе объективнаго міра. Для созна-

*) An examination of Sir W. Hamiltons philosophy, стр. 191 и сл.

нія это психологическое посредство остается совершенно чуждымъ; тѣлесный міръ стоитъ передъ нимъ какъ абсолютно-сущая дѣйствительность. Лишь гносеологическое размышленіе приводитъ къ воззрѣнію, что необходимымъ пунктомъ отношенія для этого объективнаго міра служитъ, какъ говоритъ Кантъ, «сознаніе вообще», конструктивный, снабженный синтетическими функціями субъектъ, и что позади явленія должно быть предполагаемо еще само по себѣ сущее, символомъ котораго служитъ явленіе. Чѣмъ оно можетъ быть, это намѣчено уже выше: лишь одна внутренняя жизнь, сущая сама для себя, удовлетворяетъ условію абсолютнаго бытія.

ГЛАВА II.

Проблема происхожденія познанія.

Вопросъ о происхожденіи познанія даетъ поводъ къ возникновенію противоположности *раціонализма* и *эмпиризма* или *сенсуализма*. Эмпиризмъ всякое познаніе выводитъ изъ воспріятія; раціонализмъ же, напротивъ, утверждаетъ: научное познаніе вообще не можетъ исходить изъ чувствъ, ему присущи всеобщность и необходимость, слѣдовательно оно есть произведеніе разсудка. Я попытаюсь выяснить значеніе обѣихъ теорій и свое положеніе къ нимъ въ формѣ историческаго изложенія *).

I. Раціонализмъ.

Точка зрѣнія обыкновеннаго мнѣнія въ этомъ вопросѣ—насколько о ней можетъ вообще идти рѣчь—ближе всего подойдетъ къ сенсуализму: наше познаніе вещей ведетъ свое начало изъ чувственныхъ воспріятій.

Какъ только философія отдѣляется отъ обыкновеннаго мнѣнія и начинаетъ противопоставлять себя ему, тотчасъ же возникаетъ раціоналистическая теорія. Философія претендуетъ для себя на другое происхожденіе, чѣмъ то, которое она признаетъ для обыкновеннаго мнѣнія; пусть послѣднее въ самомъ дѣлѣ заимствуетъ свои свѣдѣнія изъ чувствъ; напротивъ, научное познаніе или философія происходитъ вовсе не изъ воспріятія, а изъ мышленія или разума.

*) См. A. Riehl: Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. О Кантѣ и его историческомъ положеніи я подробно говорю въ моей книгѣ: Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie (1875), а также въ моей книгѣ о Кантѣ (Frommanns Klassiker der Philosophie).

Въ этомъ сходятся всѣ первыя большія системы греческой философіи. Какъ ни различны ихъ воззрѣнія на сущность вещей, всѣ онѣ сходятся въ томъ воззрѣніи, что истина исходитъ не изъ чувствъ. Такъ, *Гераклитъ* бранитъ чувства: плохими свидѣтелями служатъ для людей глаза и уши тѣхъ, которые не обладаютъ знающими языкъ душами,—предполагая этимъ, что только тотъ поучается чувствами, кто съ помощью критическаго разсудка умѣетъ истолковывать ихъ показанія. Еще рѣзче отрицаетъ истинность чувствъ и обыкновеннаго мнѣнія философія *Элеатовъ*; истина находится въ одномъ только разсудкѣ, чувства же производятъ лишь обманчивый призракъ, онѣ показываютъ единое и сущее какъ многое, подвижное, возникающее и преходящее. *Зенонъ* дѣлаетъ попытку показать при помощи мышленія немыслимость, слѣдовательно, невозможность и недѣйствительность чувственнаго міра. Точно также сходятся въ этомъ и оба другіе антипода, *Демокритъ* и *Платонъ*: къ истинѣ ведетъ одинъ лишь разсудокъ, а не воспріятіе. Конечно, чувства не видятъ ни атомовъ, ни идей; ихъ видитъ только разсудокъ, проникающій черезъ разнообразіе явленій къ послѣднимъ основаніямъ, къ подлинно дѣйствительному.

Точно также и первыя большія системы новой философіи раціоналистичны въ теоріи познанія—*Декартъ*, *Гоббзъ*, *Спиноза*, *Лейбницъ*. Они отправляются отъ математики; математическая физика, а въ концѣ концовъ математическая теорія міра является ихъ цѣлью. Конечно, послѣднюю, также какъ и чистую математику, нельзя создать при помощи воспріятія или опыта. Къ этому присоединяется еще дальнѣйшее обстоятельство: новая философія, по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ изъ новыхъ философовъ, должна, подобно старой школьной философіи, служить также въ качествѣ раціональнаго богословія и доказывать существованіе Бога и безсмертіе души; а для этого опытъ, конечно, не достаточенъ. Это отношеніе доставило раціоналистической теоріи познанія славу благонамѣренности, въ то время какъ эмпиризмъ и до сихъ поръ подозрѣвается въ нечестивомъ направленіи; еще и теперь, по крайней мѣрѣ въ Германіи, обычны слова: эмпиризмъ ведетъ къ матеріализму и атеизму.

Раціонализмъ есть, слѣдовательно, первая форма научной теоріи познанія; онъ созданъ большими метафизическими системами, какъ ихъ гносеологическое оправданіе. Эмпиризмъ—позднѣйшаго

происхожденія; онъ возникаетъ въ видѣ критики метафизическихъ системъ и ихъ теорій познанія.

Сначала я разовью въ основныхъ чертахъ раціоналистическую теорію. Итакъ, ея утвержденіе таково: всякое настоящее или научное познаніе производится разсудкомъ путемъ имманентнаго развитія изъ первоначально-достовѣрныхъ принциповъ, а не изъ пріобрѣтаемыхъ при помощи воспріятія, или доступныхъ контролю опыта. Образецъ этого метода представляетъ намъ математика.—Здѣсь навязываются два вопроса, и отвѣты на нихъ составляютъ собственно теорію познанія раціонализма: 1) Какъ приходимъ мы къ этимъ первымъ началамъ, этимъ абсолютнымъ точкамъ отправленія знанія? 2) Какъ происходитъ то, что такая система, построенная посредствомъ разсудочной дѣятельности, доставляетъ намъ объективное познаніе дѣйствительности? Ибо намѣреніе всякой науки состоитъ все же въ изображеніи дѣйствительности; но очевидно, что согласіе такой апріорной системы мыслей съ дѣйствительнымъ міромъ не само собой понятно, а въ сущности весьма неожиданно.

Можно различить три основныхъ формы раціонализма; онѣ отличаются другъ отъ друга по ихъ отвѣтамъ на оба эти вопроса: *метафизическій* раціонализмъ, *математическій* и *формальный*. *Платонъ*, *Спиноза* и *Кантъ* могутъ служить представителями этихъ трехъ основныхъ формъ.

Метафизическій раціонализмъ покоится на предположеніи, что дѣйствительность сама по себѣ есть мысль; поэтому она можетъ быть познаваема посредствомъ чистаго мышленія. *Платонъ*, подготовленный умозрѣніями элеатовъ, первый сдѣлалъ эту мысль основаніемъ большой философской системы. Прочнымъ пунктомъ оріентированія служитъ ему слѣдующее убѣжденіе: міръ чувственнаго воспріятія не есть дѣйствительный міръ. Дѣйствительность сама въ себѣ есть сущая система понятій или мыслей, міръ идей. Какъ приходимъ мы къ познанію его? Отвѣтъ Платона собственно не гносеологическій, а составляетъ часть его метафизики: душа есть нѣчто такое, что имѣетъ съ дѣйствительно дѣйствительнымъ первоначальное сродство по существу. Она сама—мышленіе или духъ, именно сама въ себѣ или въ своемъ настоящемъ видѣ. Въ своемъ земномъ существованіи она является не какъ то, что она подлинно есть,—какъ чистое мышленіе; здѣсь сущность ея закутана или искажена примѣсью

чувственнаго,—воспріятія и желаній. Но эта земная жизнь есть только одинъ фазисъ ея бытія; сама она существовала еще до воплощенія и будетъ существовать послѣ отдѣленія отъ тѣла. Въ безтѣлесномъ бытіи она есть подлинно то, что она есть, и стоитъ здѣсь въ непосредственномъ общеніи съ дѣйствительно дѣйствительнымъ, созерцая идеи, то-есть мысля сущія мысли. Въ тѣлесной жизни мышленіе ея затемнено чувственностью. Какъ люди,—такъ говоритъ знаменитое сравненіе въ «Государствѣ»,—сидящіе прикованными въ пещерѣ спиною къ выходу, видятъ на задней стѣнѣ пробѣгающія тѣни вещей, движущихся внѣ передъ входомъ, такъ душа сидитъ въ пещерѣ тѣла и видитъ всякаго рода тѣни вещей, отбрасываемыхъ туда черезъ отверстія тѣла—глаза и уши—движущимися мимо вещами. Во всякомъ случаѣ она сохраняетъ слабый отблескъ подлиннаго мышленія, какъ воспоминаніе изъ того состоянія безтѣлесности и ясновидѣнія. И вотъ задача ея въ этой жизни состоитъ въ томъ, чтобы освобождать, насколько это возможно, мышленіе отъ чувственности, заслонившей его кажущимся и призрачнымъ. Математика и діалектика—двѣ великія формы мышленія въ понятіяхъ—служатъ путемъ къ этому.

Я не буду входить въ критику этого раціонализма и въ тѣ зачатки приближающейся къ эмпиризму теоріи познанія, которые встрѣчаются у *Аристотеля*. Этотъ послѣдній, какимъ бы строгимъ и часто несправедливымъ судьей Платона онъ ни былъ, не сумѣлъ создать взамѣнъ ничего цѣльнаго: попытка эмпирической теоріи, происходящая изъ его наблюденія, и попытка раціоналистической теоріи, происходящая изъ силлогистики, остаются непримиренными одна рядомъ съ другой.—Напротивъ, я хочу указать на то, какъ Платоновское воззрѣніе было возобновлено въ спекулятивной философіи нашего столѣтія. У *Гегеля* мы находимъ то же основное воззрѣніе: дѣйствительность есть сама по себѣ мысль, развивающаяся съ внутренней необходимостью идея; совершенное познаніе состоитъ въ мышленіи сущихъ мыслей; въ діалектическомъ движеніи философскаго мышленія повторяется или скорѣе охватываетъ самое себя съ самосознаніемъ сущая въ живомъ самодвиженіи абсолютная идея.

Второю формой раціонализма является *математическій* раціонализмъ семнадцатаго столѣтія. Онъ отличается отъ Платонов-

скаго тѣмъ, что остается имманентнымъ. Его утвержденіе такое: всякая наука, въ особенности же и прежде всего естествознаніе, можетъ и должна принять форму математики, т.-е. форму демонстративной системы, выведенной изъ принциповъ. *Декартъ* и *Гоббзъ* сходятся въ этомъ основномъ предположеніи; *Спиноза* въ своей «Этикѣ» сдѣлалъ опытъ формальнаго проведенія его; *Лейбницъ*, считающійся уже съ появившейся тѣмъ временемъ эмпирическою критикой, старался удержать его съ нѣкоторыми ограниченіями.

Отвѣтъ на два указанные выше вопроса раціонализма складывается здѣсь такимъ образомъ. На вопросъ о природѣ первыхъ началъ демонстративнаго познанія *Декартъ*, правда, отвѣчаетъ тоже выраженіемъ: это—врожденныя идеи. Выраженіе это ведетъ свое начало изъ Платоновской философіи; но это только старое имя, а не старый смыслъ. Декартъ не знаетъ ничего о предсуществованіи души и воспоминаніи. То, что онъ предполагаетъ этимъ, состоитъ въ слѣдующемъ: существуютъ такіе элементы познанія, которые первоначально производятся разсудкомъ и не нуждаются ни въ какомъ подтвержденіи опытомъ. Такъ показываетъ это математика. Ея начала—опредѣленія и аксіомы; истинность тѣхъ и другихъ основывается не на воспріятіи и опытѣ. Опредѣленія математики—это понятія, абсолютно полагаемыя разсудкомъ; онъ поставляетъ понятіе круга и касательной, степени и логариѳма, взирая исключительно на самую свою функцію, а не на какое-нибудь данное воспріятіе. Такъ аксіомы—это положенія, истинность которыхъ не доказывается опытомъ, но которыя, какъ только они поняты разсудкомъ, тотчасъ же признаются имъ за абсолютно-очевидныя.

И вотъ въ этомъ всюду состоитъ форма науки. Такъ прежде всего—физики; она есть собственно не что иное, какъ вѣтвь математики. Декартовская философія является на первой линіи построеніемъ, имѣющимъ цѣлью показать возможность чисто математической физики. Въ виду этого сущность тѣла сводится на чистое протяженіе; оно не имѣетъ никакихъ другихъ опредѣленій, кромѣ геометрическихъ, никакихъ внутреннихъ опредѣленій; этимъ оно подчиняется чисто-математическому методу. Corpus est res extensa: это—математическое опредѣленіе, точно также какъ опредѣленіе угла или круга. Точно такъ же обстоитъ дѣло съ понятіемъ души: mens est res (mere) cogitans.

Къ этому присоединяются теперь аксіомы, напримѣръ, положеніе о сохраненіи субстанціи: количество матеріи не увеличивается и не уменьшается; или положеніе о сохраненіи силы: количество движенія неизмѣнно, не бываетъ ни возникновенія, ни уничтоженія движенія, а только перенесеніе его съ одного тѣла на другое. На основаніи этихъ опредѣленій и аксіомъ требуется теперь развить естествознаніе, какъ демонстративную систему механики. При этомъ значеніе воспріятія здѣсь то же, что для геометріи: оно можетъ сообщить первый толчокъ къ образованію понятій и положеній. Но лишь въ демонстративномъ доказательствѣ пріобрѣтаемъ мы настоящую, завершенную науку.

Этимъ дается отвѣтъ и на второй вопросъ: откуда является согласіе такой чисто-имманентно развитой системы теоремъ съ дѣйствительностью? Декартъ отвѣчаетъ: какъ математическія понятія имѣютъ гарантію своей истинности въ самихъ себѣ и не нуждаются ни въ какомъ подтвержденіи опытомъ, такъ и эти опредѣленія. Онъ высказываетъ это воззрѣніе въ формѣ общаго положенія: истинно то, что я усматриваю ясно и отчетливо. Всякое ясное само по себѣ и отчетливое понятіе имѣетъ гарантію своей истинности именно въ этой своей мыслимости, или возможности; quidquid clare ac distincte percipio, verum est — положеніе, ясно выдающее свое происхожденіе изъ математическаго мышленія *).

*) Въ третьей изъ Meditationes de prima philosophia это положеніе является выведеннымъ изъ cogito ergo sum. Это, конечно, одна только видимость; равно какъ и все это развитіе отъ абсолютнаго сомнѣнія до абсолютной достовѣрности положенія cogito ergo sum и выведенное отсюда существованіе Бога и его правдивости, долженствующее потомъ образовать въ свою очередь фундаментъ для достовѣрности всякаго научнаго познанія — все это уже послѣдующая и совершенно излишняя подстройка уже прежде установленныхъ мыслей. Эти же ранѣе установленныя мысли слѣдующія: математика есть абсолютная наука, всѣ, существующія до сихъ поръ науки, особенно же метафизика и школьная физика, прикинутыя на ея мѣрку, являются сомнительными, или скорѣе вовсе не науками. Но онѣ могутъ сдѣлаться таковыми, если ихъ можно сдѣлать математическими. Это уже сдѣлано, со времени Галилея, для физики: таинственныя силы и сущности исчезаютъ, и мѣсто ихъ заступаютъ математическое построеніе и вычисленіе. До извѣстной степени, — находитъ Декартъ далѣе, — это можно сдѣлать и для метафизики; и здѣсь можно образовать извѣстныя понятія съ абсолютнымъ значеніемъ, наприм., понятіе всереальнѣйшаго существа, ens realissimum sive perfectissimum; новая физика сама стремится къ этому понятію абсолютнаго единства дѣйствительности. И

Вполнѣ проведеннымъ является передъ нами это воззрѣніе въ философской системѣ *Спинозы*. Ethica *more geometrico* demonstrata— такъ объявляетъ себя его главное произведеніе. Съ желѣзнымъ постоянствомъ проведена здѣсь математическая форма; всѣ науки: метафизика, физика (намѣченная во второй книгѣ нѣсколькими леммами), теорія познанія, психологія, этика съ основными понятіями государствовѣдѣнія—трактуются по геометрической схемѣ. Каждая книга начинается съ опредѣленій и аксіомъ; затѣмъ слѣдуютъ теоремы и доказательства, королларіи и схоліи, вся философія представляетъ собою систему умозрительно необходимыхъ формулъ, выведенныхъ изъ умозрительно необходимыхъ понятій и аксіомъ.—Отвѣтъ на вопросъ о согласіи этой системы съ дѣйствительностью Спиноза даетъ изъ своей метафизики. Параллелизмъ обоихъ аттрибутовъ, мышленія и протяженія, примѣняется къ обоснованію теоріи познанія: одна и та же сущность субстанціи или вседѣйствительнаго выражается въ системѣ модусовъ въ тѣлесномъ мірѣ и мірѣ мыслей. А поэтому порядокъ и связь въ мірѣ мыслей соотвѣтствуютъ порядку и связи въ мірѣ тѣлесномъ; то, что здѣсь является какъ причина и дѣйствіе, тамъ есть основаніе и слѣдствіе: sequi и causari (логически слѣдовать и быть причиненнымъ) въ сущности одно и то же *)

2. Эмпиризмъ.

Критика этого математическаго раціонализма завершилась исторически вторымъ значительнымъ направленіемъ въ развитіи новой философіи, *англійскимъ эмпиризмомъ*. *Дж. Локкъ* и *Д. Юмъ*—его главные представители.

Основное воззрѣніе этого направленія такое: есть *два рода наукъ, различныхъ по своей сущности и по своему методу*, чисто *отвлеченныя* (вращающіяся въ понятіяхъ), какъ математика, и *предметныя*, какъ физика и психологія. Заблужденіе раціонализма состоитъ въ томъ, что онъ знаетъ только *одну* форму науки—

въ систематическомъ изложеніи это понятіе дѣлается потомъ краеугольнымъ камнемъ—не безъ легко замѣтнаго намѣренія.

*) Ethica, II, 7: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. При этомъ надо конечно замѣтить, что психо-физическій параллелизмъ между явленіями сознанія и нервными процессами безо всякаго права обращается здѣсь въ гносеологическій параллелизмъ между логическими комбинаціями понятій и естественными законами движенія.

математическую—и по ея схемѣ хочетъ построить всѣ науки. Это невозможное предпріятіе; науки о фактахъ, науки естественныя и духовныя, по своему содержанію и методу совершенно отличны отъ математики *).

Математика характеризуется тѣмъ, что она не выставляетъ никакихъ утвержденій о бытіи и образѣ дѣйствія дѣйствительнаго, а занимается исключительно выводами изъ понятій. Геометрія не говоритъ: эта фигура есть кругъ, это тѣло есть шаръ, и движеніе его имѣетъ форму эллипса, а говоритъ: изъ опредѣленія круга, хорды вытекаютъ такія-то и такія-то слѣдствія. Кто признаетъ опредѣленіе, тотъ долженъ признать также и слѣдствія, онъ связанъ логически; при этомъ вполнѣ безразлично, существуютъ ли въ дѣйствительности вещи, отвѣчающія данному понятію, или нѣтъ.

Совершенно иначе стоитъ дѣло съ другой группой наукъ, съ науками предметными. Физика и психологія имѣютъ въ виду показать намъ образъ дѣйствія вещей, существующихъ независимо отъ нашихъ понятій. Какъ можемъ мы что-либо знать объ этомъ? Эмпиризмъ отвѣчаетъ: только посредствомъ опыта. Изъ понятія воды и теплоты совершенно невозможно вывести, что произойдетъ, если термометръ падетъ ниже нуля, или поднимется до ста градусовъ; изъ понятія какого-нибудь тѣла невозможно развить, что произойдетъ, если отнять у него подпору. Одно только воспріятіе научаетъ насъ, что оно тогда упадетъ, понятіе же оставляетъ насъ совершенно безпомощными. Даже совершеннѣйшій разсудокъ, говоритъ Юмъ,—разсудокъ Адама до грѣхопаденія,—не могъ бы сказать ему, что если онъ упадетъ въ воду, то погрузится и задохнется; не обнаружилъ бы онъ ему даже и того, что произойдетъ въ случаѣ столкновенія какого-нибудь движущагося тѣла съ другимъ покоющимся. Точно также и психологія не можетъ вывести изъ абсолютно-поставленнаго понятія души, что послѣдняя обладаетъ чувствами и желаніями, что она дѣлаетъ выводы и заключенія,—или предвидѣть, что колебанія воздуха произведутъ ощущеніе звука, давленіе на глазъ—ощущеніе свѣ-

*) Различеніе демонстративнаго и опытнаго познанія, покоющагося на воспріятіи, лежитъ въ основаніи всего разсужденія четвертой книги Локковскаго Essay, собственно главной части сочиненія, хотя Локкъ и не достигаетъ, однако, точнаго формулированія этого различія. Отчетливо и ясно устанавливается это азличеніе, какъ точка отправленія, въ Юмовскомъ Enquiry (гл. 4, 12 заключеніе).

та, ударъ въ лицо — чувство гнѣва. Все это мы знаемъ только изъ опыта.

Д. Локкъ первый высказалъ этотъ взглядъ. Онъ пытается показать, какъ всѣ наши понятія ведутъ свое начало изъ опыта. Съ большею, чѣмъ нужно, основательностью онъ старается (въ первой книгѣ своего «Опыта о человѣческомъ умѣ») доказать, что люди дѣйствительно не являются на свѣтъ съ врожденными идеями, — фактъ, насчетъ котораго не нуждался въ поученіи, можетъ-быть, ни одинъ философъ, и во всякомъ случаѣ не нуждался Декартъ. Дѣйствительная противоположность воззрѣній въ этомъ случаѣ другая: Декартъ утверждалъ, что въ физикѣ и психологіи — совершенно такъ же, какъ и въ математикѣ — возможно образовать такія понятія, объективное значеніе или истинность которыхъ доказывается ихъ внутренней возможностью. Это отрицаетъ Локкъ. Пусть понятіе тѣла, опредѣленіе: corpus est res mere extensa, или опредѣленіе: mens est res mere cogitans — будутъ внутренно возможными, ясно и отчетливо мыслимыми, но этимъ ничуть еще не доказывается ихъ истинность; можно и золотую гору представить себѣ ясно и отчетливо. Истинность понятій всякой науки, трактующей о фактахъ, покоится исключительно на томъ, что въ созерцаніи даны такіе факты и связи. Этимъ устанавливается далѣе то, что понятія предметныхъ наукъ не могутъ имѣть прочной законченности понятій математическихъ; они остаются доступными расширенію и преобразованію посредствомъ дальнѣйшихъ наблюденій. Въ понятіи золота объединены всѣ сдѣланныя до сихъ поръ наблюденія объ этомъ тѣлѣ: оно обладаетъ такимъ-то цвѣтомъ, такимъ-то удѣльнымъ вѣсомъ, такимъ-то образомъ относится къ механическимъ, химическимъ, термическимъ воздѣйствіямъ. Возможно, что дальнѣйшее наблюденіе откроетъ новыя свойства; возможно также, что мы откроемъ какое-нибудь тѣло, обладающее всѣми свойствами золота, за исключеніемъ точки плавленія, лежащей нѣсколько выше или ниже. Мы расширили бы тогда наше понятіе такимъ образомъ, чтобъ оно допускало это отклоненіе. Математическое же понятіе, напротивъ того, вполнѣ замкнуто: фигура, радіусы которой не равны, не есть кругъ; линія, пересѣкающая кругъ болѣе чѣмъ въ одной точкѣ, не есть касательная. И вотъ, въ такомъ же положеніи находится дѣло и съ тѣми понятіями, которыя Декартъ хочетъ положить въ основаніе физики

и психологіи; они не замкнутыя, математическія понятія, а открытыя, эмпирическія. Декартъ объявляетъ: тѣло есть вещь, сущность которой исчерпывается протяженіемъ, душа же—вещь, сущность которой исчерпывается явленіями сознанія (cogitatio), ибо такую вещь я могу ясно и отчетливо мыслить. Конечно, могу; но если бы опытъ показалъ мнѣ теперь, что та же самая вещь, которая протяженна, также и мыслитъ,—по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ,—или что именно то же самое существо, которое мыслитъ, приводитъ также въ движеніе тѣлесныя массы, могъ ли бы я тогда не мыслить также и этого, и умѣстно ли было бы тогда оставаться при приведенныхъ выше опредѣленіяхъ? Очевидно, нѣтъ,—они были бы понятіями, непригодными для того, чтобы обнять факты, какъ послѣдніе существуютъ. Итакъ, всѣ предметныя понятія—открытыя понятія; они находятся въ постоянномъ движеніи, примѣняясь точнѣе къ данному въ наблюденіи міру фактовъ. Съ такими понятіями демонстративный методъ, какъ онъ примѣняется къ понятіямъ математическимъ, невозможенъ.

Локкъ часто подчеркиваетъ: формально-совершеннѣйшее познаніе есть познаніе математическое. Онъ сожалѣетъ объ узкихъ границахъ этого способа познанія, который онъ считаетъ возможнымъ, помимо математики, еще только въ морали; но мы должны признать, что предметныя науки, какъ физика, химія, психологія, не допускаютъ обсужденія по этой схемѣ: здѣсь необходимы наблюденіе и опытъ.

Д. Юмъ принялъ этотъ взглядъ и провелъ его до конца. Центральный пунктъ его краткаго, простого, но содержательнаго «Изслѣдованія о человѣческомъ умѣ» занимаетъ изслѣдованіе *понятія причины и дѣйствія*. Законъ причинности всегда былъ главною точкой опоры раціонализма; предполагалось, что изъ понятія причины можно выводить дѣйствіе; отношеніе причины и дѣйствія то же, что отношеніе основанія и слѣдствія, sequi = causari. Юмъ показываетъ, что это—заблужденіе; дѣлать выводы на основаніи закона причинности, значитъ нѣчто совершенно другое, чѣмъ дѣлать заключенія на основаніи логическаго закона противорѣчія. Отношеніе причины и дѣйствія вообще не логическое, которое можно было бы обнять путемъ чистаго мышленія. Причиной и дѣйствіемъ называются въ физикѣ и психологіи такія явленія, которыя стоятъ въ отношеніи постояннаго слѣдованія другъ за другомъ во времени. Воспріятіе временнаго послѣдованія

есть единственное, что здѣсь дѣйствительно наблюдается; *внутренняя связь* явленій, *необходимость*, связывающая ихъ, по меньшей мѣрѣ не есть предметъ наблюденія. Я воспринимаю, что за этимъ вотъ явленіемъ слѣдуетъ какое-нибудь другое; я ожидаю, что въ слѣдующій разъ за тѣмъ же самымъ явленіемъ послѣдуетъ то же самое другое явленіе: это—начало причиннаго пониманія. Такъ мы находимъ это у животныхъ; и ихъ также дѣлаетъ умнѣе опытъ; дѣло происходитъ указаннымъ образомъ: за восприятіемъ какого-нибудь послѣдованія событій при повтореніи перваго событія слѣдуетъ ожиданіе или предвидѣніе второго. У человѣка это отношеніе выработано далѣе: не всякое воспринятое послѣдованіе опредѣляетъ насъ къ ожиданію его возвращенія; мы научаемся мало-по-малу выдѣлять постоянныя слѣдованія явленій изъ случайныхъ и непрочныхъ; но послѣднее основаніе остается то же самое. Путемъ логическаго заключенія изъ понятія причины никакъ нельзя вывести дѣйствія. Возьмите простѣйшій примѣръ: движеніе какого-нибудь тѣла въ данный промежутокъ времени есть причина движенія его въ ближайшій промежутокъ времени; никоимъ образомъ нельзя вывести этого путемъ логическаго заключенія. Изъ положенія: это тѣло движется въ данную секунду съ такими-то скоростью и направленіемъ, логически не вытекаетъ вообще ничего, кромѣ неистинности обратнаго, но ровно ничего касательно того, что произойдетъ въ *слѣдующую* секунду. Я *ожидаю*, на основаніи прежняго наблюденія, что тѣло это въ слѣдующій промежутокъ времени пройдетъ одинаковое пространство, съ одинаковою скоростью и въ томъ же направленіи. Но это ожиданіе не имѣетъ *логической необходимости*, подобно какому-нибудь математическому положенію. Я могу также мыслить и то, что движеніе—все равно, внезапно или постепенно—прекращается само собой, или измѣняетъ свое направленіе въ какую-либо сторону. Прежній опытъ правильно обнаруживалъ тотъ образъ дѣйствія, который мы формулируемъ въ законѣ инерціи; но это не логическая необходимость, что будущее должно походить на прошедшее. Вообще, говоритъ Юмъ (и это самая общая формула его воззрѣнія), не существуетъ рѣшительно ни одного факта, небытіе котораго не было бы мыслимо или логически возможно. Небытіе всякаго тѣла, недѣйствительность всякаго закона природы мыслимы, ибо и небытіе міра вообще тоже мыслимо.

Отсюда вытекаетъ выводъ: въ предметныхъ наукахъ, какъ

физика и психологія, нѣтъ *всеобщихъ и необходимыхъ въ строгомъ смыслѣ* истинъ. Здѣсь существуютъ лишь *презумптивно всеобщія* положенія, изъ которыхъ каждое имѣетъ силу съ само собой понятнымъ добавленіемъ—впредь до исправленія послѣдующимъ опытомъ. Положенія математики абсолютно всеобщи и необходимы; никакое наблюденіе не можетъ потрясти, или измѣнить положенія, что сумма угловъ въ треугольникѣ равна двумъ прямымъ; оно самыми понятіями поставляется какъ логически необходимое слѣдствіе. Напротивъ, въ физикѣ или психологіи нѣтъ ни одного положенія, которое обладало бы такой же необходимостью. Даже самый законъ причинности не составляетъ исключенія отсюда; онъ есть лишь презумптивно истинное положеніе, что въ послѣдованіи естественныхъ явленій господствуетъ строгая правильность. Мыслимо, логически возможно и то, что могутъ наступать явленія, стоящія совершенно внѣ всякаго отношенія ко всѣмъ предшествующимъ и послѣдующимъ. Такія явленія мы назвали бы чудесами. Чудеса поэтому, безъ сомнѣнія, возможны, для нашего мышленія они точь въ точь такъ же возможны, какъ факты, объясняющіеся по нашимъ естественнымъ законамъ, т.-е. факты, которые можно закономѣрно включить въ связь естественнаго порядка природы. Вопросомъ является не вопросъ о возможности, а вопросъ о дѣйствительности: наблюдались ли дѣйствительно такіе факты, которые слѣдовало бы разсматривать какъ чудеса? Юмъ противопоставляетъ этому утвержденію очень рѣшительное сомнѣніе: по его мнѣнію, предположеніе, что такъ называемыя чудеса поддаются если и не физическому, то хотя бы психологическому объясненію, имѣетъ за собой столь большую вѣроятность, что практически она можетъ быть приравниваема увѣренности. Мы такъ часто испытывали, что человѣческія показанія основываются на обманѣ, произвольномъ или непроизвольномъ, что намъ представляется гораздо болѣе возможнымъ свести какое-нибудь утверждаемое чудо на это, чѣмъ отказываться отъ основного предположенія всего нашего изслѣдованія: закономѣрности естественной связи. Это предположеніе, конечно, не логически необходимо, но оно такъ всесторонне подтверждалось фактами, оно при болѣе точномъ наблюденіи такъ часто подтверждалось даже по отношенію къ предполагаемымъ чудесамъ, что мы имѣемъ полное право быть по отношенію къ новымъ чудесамъ a priori невѣрующими.

Такова теорія познанія эмпиризма. Въ противовѣсъ ей Кантъ пытается возстановить раціонализмъ, впрочемъ—въ обусловленной и ограниченной формѣ.

3. Формалистическій раціонализмъ Канта.

Вопросъ, о которомъ идетъ рѣчь въ спорѣ между раціонализмомъ и эмпиризмомъ, состоитъ, согласно съ вышеизложеннымъ, въ слѣдующемъ: существуетъ ли познаніе *предметовъ* a priori или изъ чистаго разума? Раціонализмъ отвѣчалъ утвердительно: путемъ чистаго мышленія мы пріобрѣтаемъ абсолютное познаніе вещей, которое невозможно пріобрѣсти при помощи чувствъ. Эмпиризмъ отвѣчалъ на этотъ вопросъ отрицательно: познаніе предметовъ мы имѣемъ исключительно благодаря воспріятію, откуда слѣдуетъ, что мы не обладаемъ никакимъ абсолютнымъ познаніемъ.

Положеніе Канта опредѣляется тѣмъ, что онъ отъ каждой изъ обѣихъ противоположныхъ теорій беретъ истинную, по его воззрѣнію, половину и соединяетъ обѣ эти половины въ одну новую теорію: противъ Юмовскаго эмпиризма онъ снова выставляетъ старый догматъ раціонализма: *познаніе предметовъ a priori существуетъ*; противъ раціонализма Лейбнице-Вольфовской системы онъ добавляетъ: но познаніе вещей—*только какъ онѣ являются*, а *не такъ, какъ онѣ суть сами въ себѣ*. Связь феноменализма или идеализма съ раціонализмомъ является собственно характеристическою чертой Кантовской теоріи познанія; до сихъ поръ раціонализмъ всегда былъ реалистическимъ, въ то время какъ эмпиризмъ у Беркли и Юма сдѣлался идеалистическимъ.

Первая половина Критики чистаго разума — эстетика и аналитика—посвящена попыткѣ развить на этомъ основаніи новую систему теоріи познанія. Вторая половина, діалектика, подробно развиваетъ отношеніе новой философіи къ старой метафизикѣ: она показываетъ невозможность чисто раціональныхъ психологіи, космологіи и ѳеологіи, *невозможность*, если угодно, *реалистическаго* раціонализма — послѣ того, какъ первая половина развила *возможность феноменалистическаго* раціонализма. — Мы имѣемъ здѣсь дѣло прежде всего только съ первою половиной, съ условнымъ возстановленіемъ раціонализма.

По Юму о фактахъ вообще не можетъ быть всеобщихъ и необходимыхъ сужденій; всѣмъ нашимъ естественнымъ законамъ, законамъ механики, равно какъ законамъ химіи и

физіологіи, даже самому закону причинности принадлежитъ только презумптивно всеобщее значеніе. Это, говоритъ Кантъ, совершенный *скептицизмъ*; въ такомъ случаѣ вообще не существуетъ болѣе никакого настоящаго знанія; вѣдь знанію—въ отличіе отъ ассоціацій, которыя имѣетъ и животное — свойственны всеобщность и необходимость. Мало того, Юмовскій скептицизмъ не ограничивается физикой и метафизикой, онъ необходимо простирается и на математику. Этимъ онъ самъ себя приводитъ ad absurdum; фактическое существованіе этой науки показываетъ, что начала эмпиризма не достаточны. Дѣло, слѣдовательно, только въ томъ, чтобы показать, какъ возможны эти науки, какъ возможна чистая математика, какъ возможно чистое естествознаніе, какъ возможна метафизика. Или, выражая вопросъ въ общей формулѣ: *какъ возможны синтетическія сужденія a priori?* То-есть возможны въ смыслѣ гносеологическомъ, а не психологическомъ; выражаясь другой формулой: какъ сужденія, которыя *не происходятъ изъ опыта* (сужденія a priori) и которыя *не суть логическіе выводы* (не аналитическія сужденія), пріобрѣтаютъ право и достоинство *объективнаго познанія* (синтетическихъ сужденій)?

Вотъ проблема Канта. Отвѣтъ его таковъ: объективное значеніе такія сужденія пріобрѣтаютъ лишь вслѣдствіе того, что *разсудокъ самъ производитъ тѣ объекты*, о которыхъ онъ ихъ высказываетъ; онъ познаетъ предметы a priori, поскольку онъ самъ ихъ производитъ. Это онъ дѣлаетъ въ математикѣ; объектами здѣсь являются конструированныя по понятіямъ чистыя созерцанія. Свойства и отношенія линій, угловъ, треугольниковъ и круговъ геометръ можетъ изложить въ синтетическихъ сужденіяхъ a priori, потому что онъ самъ производитъ эти объекты. Въ извѣстномъ смыслѣ то же самое относится и къ физикѣ. Предметами физики служатъ явленія природы; но явленія извѣстнымъ образомъ составляютъ продукты субъекта, которому онѣ являются, и, какъ таковые, они по своей всеобщей формѣ обусловливаются природой и образомъ дѣятельности субъекта. Слѣдовательно, поскольку подъ природой мы понимаемъ совокупность явленій,—а физика имѣетъ дѣло съ природой лишь въ этомъ смыслѣ,—можетъ существовать также и апріорное познаніе природы и всѣхъ предметовъ въ природѣ,—именно, со стороны всеобщей формы ихъ являемости.—Напротивъ, познаніе природы

a priori существовать не можетъ, если подъ природой понимать дѣйствительность, существующую абсолютно и безъ всякаго отношенія къ познающему субъекту. О вещахъ, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, разсудокъ, конечно, ничего не можетъ знать a priori. Но онъ не можетъ узнать о нихъ ничего и a posteriori, такъ какъ, чтобы что-нибудь узнать о нихъ, онѣ должны были бы вѣдь войти въ наше представленіе, слѣдовательно, стать явленіями. Такимъ образомъ, метафизика, если понимать подъ ней, какъ это обычно дѣлалось, познаніе вещей самихъ въ себѣ, вовсе невозможна. Возможна она только если понимать подъ ней не что иное, какъ «чистое естествознаніе», т.-е. всеобщую феноменологію природы.

Таковъ ходъ мыслей Кантовскаго раціонализма, какъ онъ наиболѣе опредѣленно излагается въ *Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ*, разъяснительномъ и защитительномъ сочиненіи, появившемся вслѣдъ за Критикой чистаго разума. Нѣкоторымъ образомъ произведеніе это наиболѣе ясно обнаруживаетъ тенденцію Кантовскаго мышленія; въ немъ наиболѣе рѣзко выступаетъ противоположность по отношенію къ Юму. Это—результатъ того пріема, который нашла Критика чистаго разума у нѣмецкихъ современниковъ; имъ бросались въ глаза прежде всего идеалистическія и скептическія черты Критики, раціоналистическую сторону ея они проглядѣли. Они замѣтили въ ней только противоположность ихъ собственнымъ мыслямъ, господствующей школьной философіи, а не противоположность Юмовскому эмпиризму. Этотъ послѣдній былъ даже незнакомъ имъ; скептическія соображенія Юма еще не смутили ихъ въ ихъ довольствѣ раціональной теологіей, космологіей и психологіей Вольфовой системы.

Съ другой стороны, въ этомъ изложеніи первоначальныя мысли во всякомъ случаѣ кое-гдѣ нѣсколько искажены. Если математика и физика поставляются здѣсь, иногда, какъ существующія и дѣйствительныя науки, которыя въ сущности совсѣмъ не нуждаются въ гносеологическомъ оправданіи своей возможности, то это, конечно, противно первоначальному мнѣнію Канта. Точка отправленія критицизма скорѣе слѣдующая: эти науки, правда, существуютъ, но имъ угрожаетъ въ ихъ объективномъ значеніи Юмовскій скептицизмъ. Задача теперь въ томъ, чтобы спасти ихъ, т.-е. *обосновать* ихъ *объективное* значеніе. Ихъ фактичность

означаетъ не что иное, какъ слѣдующее: нѣкоторыя положенія, претендующія на характеръ *всеобщности* и *необходимости*, вмѣстѣ съ тѣмъ выступаютъ съ претензіей и на *предметное* значеніе. Возьмемъ такое положеніе, какъ: матерія не возникаетъ и не исчезаетъ. Положеніе это выдаетъ себя за всеобщее и необходимое сужденіе,—слѣдовательно, если оно дѣйствительно таково, оно должно быть a priori, такъ какъ опытъ не ведетъ ко всеобщности и необходимости: въ этомъ Кантъ вполнѣ согласенъ съ Юмомъ. Съ другой стороны, это—сужденіе, претендующее на предметное значеніе, т.-е. говорящее: возникновеніе и уничтоженіе матеріи не можетъ встрѣчаться *въ дѣйствительности*. Это не аналитическое сужденіе, какъ, напримѣръ, такое: всякое тѣло протяженно, дѣлимо,—или: часть меньше своего цѣлаго,—а сужденіе синтетическое, положеніе существованія (экзистенціальное предложеніе).—Точно также положеніе: ничего не происходитъ безъ причины—имѣетъ притязаніе быть въ одно и то же время всеобщимъ и необходимымъ сужденіемъ и сужденіемъ предметнаго значенія. То же самое относится и къ аксіомамъ геометріи; физикъ безъ дальнѣйшихъ разсужденій приписываетъ имъ и предметное значеніе. Равнымъ образомъ онъ предполагаетъ также, что развитыя изъ опредѣленій и аксіомъ теоремы и произведенныя съ помощью ихъ вычисленія справедливы не просто только въ счисленіи, но и въ дѣйствительности,—что природа вещей подчинена математическому познанію. Какъ можно обосновать это предположеніе? Какъ можно доказать, что тѣ положенія о сохраненіи матеріи, или о всеобщей естественной закономѣрности, суть не просто предположенія *презумптивно* всеобщаго значенія, какъ это думаетъ Юмъ, а дѣйствительно необходимые и всеобщіе законы природы?

Кантъ отвѣчаетъ на это указанной уже выше поправкой въ понятіи опыта. Обыкновенное представленіе, логически формулированное въ сенсуалистическихъ теоріяхъ, понимаетъ подъ опытомъ пассивное воспріятіе впечатлѣній, производимыхъ дѣйствительностью. Душа представляется ему, по выраженію Локка, листомъ чистой бумаги, на который вещи наносятъ свои знаки. Конечно, бумага не можетъ знать a priori, какіе знаки она восприметъ; и если душа есть такая вещь, и если опытъ состоитъ въ подобномъ процессѣ, то познаніе a priori, а съ нимъ и всеобщность и необходимость познанія невозможны. Но это пред-

положеніе ложно. Познаніе, даже опытное познаніе, есть не пассивно-воспринятое изъ внѣшняго міра содержаніе, а продуктъ самопроизвольной дѣятельности души. Конечно, не абсолютно самопроизвольной дѣятельности: возбужденіе къ дѣятельности исходитъ отъ окружающей среды; но «опытъ» возникаетъ лишь благодаря тому, что «аффекціи» обрабатываются и приводятся въ форму умомъ. Опытъ есть не случайно набросанная куча или «рой» ощущеній, а система связанныхъ по принципамъ явленій; такъ вѣдь мы и представляемъ себѣ природу, предметъ опыта, какъ единую, управляемую законами систему фактовъ.

И вотъ, тотъ фактъ, что природа представляетъ собой нѣчто большее, чѣмъ нагроможденную кучу ощущеній—краснаго, сладкаго, твердаго, жидкаго, всякаго рода качествъ и количествъ, что она есть систематически построенное и расчлененное цѣлое, не есть дѣйствіе ощущенія, или заслуга впечатлѣній, а есть дѣло ума. Умъ со своими обѣими сторонами, чувственностью и разсудкомъ, схватываетъ и приводитъ въ форму, распредѣляетъ и расчленяетъ то данное разнообразіе во впечатлѣніяхъ при помощи свойственныхъ ему дѣятельностей, которыя можно обозначать какъ *функціи синтеза*, соединенія разсѣяннаго и разнообразнаго въ единство. Эти функціи ума должны, конечно, быть на-лицо на каждомъ пунктѣ въ ихъ произведеніи, опытѣ, какъ его формальная опредѣленность; и поэтому-то со стороны формы природа можетъ быть познаваема a priori. Подобно тому какъ форма вещей, приготовленныхъ по одному и тому же шаблону, извѣстна a priori, такъ всѣ продукты человѣческаго ума, т.-е. всю природу и всѣ предметы въ ней, по формѣ можно познавать a priori.

Узнать же то, что въ природѣ происходитъ изъ формирующей дѣятельности ума, можно по однообразію въ разнообразномъ. Наполненіе пространства оказывающими сопротивленіе силами для разныхъ мѣстъ и въ разныя времена различно, качества мѣняются, само же *пространство* съ его опредѣленіями всюду и всегда одно и то же, такъ что всякое мѣсто можетъ заступить всякое другое. Такъ же *время* всюду и вездѣ одно и то же, какъ бы различно ни было его наполненіе. Точно также и всеобщая структура дѣйствительности вездѣ одна и та же; причины и дѣйствія разнообразны, само же *отношеніе причинности* всюду одно и то же, одинаково дѣйствительно во всякое время и на

всякомъ мѣстѣ. Такимъ же образомъ другой основною схемой дѣйствительности оказывается отношеніе *субстанціи и акциденціи*, постояннаго и мѣняющагося.

Слѣдуя за этой формальною стороной опыта, всюду обращая вниманіе на тождественные во всякомъ опытѣ конструктивные факторы, Кантъ приходитъ къ двумъ родамъ элементовъ формы: онъ называетъ ихъ *формами созерцанія* и *мышленія*. Формы созерцанія двѣ только-что упомянутыя: *пространство* и *время*; формы же мышленія, называемыя имъ *категоріями*, онъ при помощи формальной логики и ея дѣленія сужденій сводитъ на круглое число двѣнадцать. Пространство и время, слѣдовательно, не сущія дѣйствительности, также и не дѣйствительные сами по себѣ порядки сущихъ въ себѣ вещей, а свойственныя субъекту функціи синтеза разнообразнаго содержанія ощущеній. Всѣ ощущенія соединяются въ единое цѣлое временнаго теченія, такъ что каждое къ каждому стоитъ въ отношеніи одновременности, или опредѣленнаго промежутка времени. Всѣ ощущенія внѣшнихъ чувствъ включаются въ единую связь, называемую нами пространственнымъ міромъ. Такъ, благодаря функціи размѣщенія въ пространствѣ и времени, возникаетъ единый созерцательный міръ явленій. Въ томъ же смыслѣ и функціи мышленія суть формы распредѣленія созерцаній, именно распредѣленія ихъ во времени. Лежащее въ основаніи всеобщее основоположеніе гласитъ: всѣ явленія по своему существованію подчинены a priori правиламъ опредѣленія ихъ взаимнаго отношенія *во времени*. Всѣ явленія, такъ гласитъ затѣмъ въ частности законъ субстанціальности, содержатъ въ себѣ постоянное, какъ самый предметъ, и измѣнчивое, какъ простое его опредѣленіе; а законъ причинности: все, что происходитъ (начинаетъ быть), предполагаетъ нѣчто, за чѣмъ оно *по правилу* слѣдуетъ. Труднѣе становится ему показать, какъ остальныя десять категорій являются структурными элементами дѣйствительности; большинство изъ нихъ являются простыми замѣстительницами пустыхъ мѣстъ.

Включая теперь въ нашу схему теорію этого новаго раціонализма, мы можемъ сказать такимъ образомъ. На вопросъ о природѣ началъ раціональнаго познанія Кантъ отвѣчаетъ: они существуютъ, какъ способы проявленія дѣятельности, какъ синтетическія функціи, выполняемыя умомъ всюду и всегда тожественнымъ образомъ. Вышеупомянутыя математическія и физиче-

скія аксіомы суть формулы, выражающія эти функціи, и постольку онѣ составляютъ начала познанія a priori. Эти функціи не врождены, а напротивъ, какъ всѣ функціи, вырабатываются въ теченіе жизни; но это не значитъ, что онѣ приходятъ въ насъ извнѣ, чрезъ впечатлѣнія; впечатлѣнія—лишь случайная причина ихъ развитія. Это отвѣтъ, къ которому пришелъ еще *Лейбницъ* въ своихъ «Новыхъ опытахъ о человѣческомъ умѣ», противопоставленныхъ имъ когда-то «Опытамъ» Локка. Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, такъ говоритъ эмпиризмъ и совершенно правъ въ этомъ; но надо прибавить: nisi intellectus ipse; все происходитъ изъ опыта, только не способность дѣлать опыты.

Этимъ дается уже вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣтъ и на второй вопросъ; послѣдній гласилъ: какъ положенія, не происходя изъ опыта, могутъ тѣмъ не менѣе имѣть предметное значеніе? Трансцендентальная дедукція, вовсе не являющаяся, впрочемъ, образцомъ опредѣленности и ясности, съ мучительными повтореніями выводитъ отвѣтъ изъ данныхъ предположеній: положенія, выражающія синтетическія функціи нашей чувственности и нашего разсудка, именно въ силу этого обладаютъ въ то же время и значеніемъ законовъ природы, поскольку подъ природой мы понимаемъ именно то, что фактически весь свѣтъ обозначаетъ этимъ названіемъ: совокупность явленій. Пространство и время, какъ формы нашего созерцанія, составляютъ въ то же время и необходимыя формы природы; ничто не можетъ быть предметомъ нашего созерцанія, что̀ не было бы въ пространствѣ и времени. Всѣ явленія суть *экстенсивныя* величины, такъ гласитъ первое основоположеніе опыта, «аксіома созерцанія»; и поэтому,—такъ могло бы гласить продолженіе,—все что можно доказать объ экстенсивности вообще, ея непрерывность и однородность, ея неограниченность и безконечная дѣлимость, справедливо также и по отношенію къ дѣйствительному міру. Или, все, что математика развиваетъ объ отношеніяхъ пространства и времени, справедливо безъ дальнѣйшихъ разсужденій также и по отношенію ко всѣмъ вещамъ, насколько онѣ обладаютъ пространственностью и величиною. Точно также все, что трансцендентальная логика доказываетъ о природѣ разсудка, имѣетъ силу и по отношенію къ вещамъ, насколько онѣ вообще существуютъ для разсудка; если законъ причинности есть законъ

чистаго разсудка, то тѣмъ самымъ онъ есть въ то же время и законъ природы. «Разсудокъ не почерпаетъ своихъ законовъ изъ природы, а предписываетъ ихъ этой послѣдней».

Въ предисловіи ко второму изданію Критики чистаго разума Кантъ очень удачно сравниваетъ тотъ поворотъ, который онъ далъ теоріи познанія, съ поворотомъ, даннымъ Коперникомъ астрономическому міровоззрѣнію. Явленія на небѣ объясняли прежде движеніемъ небесныхъ тѣлъ вокругъ земли; Коперникъ построилъ ихъ проще, предположивши движеніе наблюдателя. Подобнымъ же образомъ эмпиризмъ объяснялъ познаніе изъ воздѣйствія вещей на умъ; Кантъ же напротивъ построяетъ познаніе, дѣлая «весьма странное» предположеніе, что вещи сообразуются съ нашими понятіями. Объекты по своей формѣ производятся прежде всего мышленіемъ. Потому-то именно послѣднее и можетъ познавать ихъ съ этой стороны даже a priori и формулировать такимъ образомъ свое познаніе во всеобщихъ и необходимыхъ положеніяхъ. Аксіомы геометріи, законъ причинности имѣютъ необходимое и всеобщее значеніе для всѣхъ предметовъ нашего опыта.

Этимъ дается, съ другой стороны, дополнительная половина этого раціонализма: не можетъ быть раціональнаго познанія тамъ, гдѣ не происходитъ такого опредѣленія предметовъ разсудкомъ. «Вещи въ себѣ» не подчинены, конечно, синтетической функціи нашего ума, и потому метафизика въ старомъ смыслѣ, т.-е. какъ раціональное познаніе абсолютной дѣйствительности, невозможна. Развитіе этой темы, задѣваемой, впрочемъ, всюду уже въ аналитикѣ, составляетъ содержаніе второй половины Критики—*діалектики*. Съ многими почти невыносимыми невѣрностями и насильственностями въ изложеніи, она показываетъ, какъ въ раціональныхъ психологіи, космологіи и теологіи должны были потерпѣть неудачу всѣ попытки примѣненія разсудка и формъ его мышленія къ опредѣленію самой сущности вещей.

Здѣсь не мѣсто входить далѣе во все это, равно какъ и въ попытки придать утратившимъ свое «конститутивное» значеніе «идеямъ» «регулятивное» значеніе для спекулятивнаго разума и практическое значеніе для воли.

Напротивъ, мнѣ хотѣлось бы охарактеризовать Кантовское воззрѣніе еще заключительной формулой, которая обычна и у него самого, хотя онъ, насколько я знаю, нигдѣ не формулиро-

валъ ея выразительно: *человѣческій* умъ стоитъ по срединѣ между *животнымъ* и *божескимъ* умомъ. Познаваніе *животнаго* состоитъ изъ «роя ощущеній», между которыми существуютъ случайныя ассоціативныя отношенія; но оно никогда не доходитъ до противопоставленія субъекта и объекта, *я* и природы, оно является поэтому не объективнымъ, не предметнымъ, слѣдовательно, вообще не настоящимъ познаніемъ, а чисто субъективнымъ ходомъ представленій. Не объективно также и *божеское* познаваніе: божескій разсудокъ,—такъ мы мыслимъ это понятіе, — чрезъ свое мышленіе есть творецъ дѣйствительности, послѣдняя не стоитъ передъ нимъ какъ нѣчто чуждое ему, нѣчто данное, intellectus archetypus есть «созерцающій разсудокъ»; его мысли — сущія, конкретныя идеи, а не абстрактныя понятія; душа человѣка есть «мысль» Бога. Мышленіе творящаго художника можетъ уяснить это понятіе; какъ здѣсь, такъ и въ Богѣ всѣ мысли стоятъ во внутренней эстетико-телеологической связи. *Человѣческое* же познаваніе есть, напротивъ, *объективное* познаваніе; оно есть *понимающее построеніе* нѣкотораго *даннаго*. Изъ даннаго разнообразія въ ощущеніи человѣческій умъ при помощи свойственныхъ ему синтетическихъ функцій созерцанія и мышленія созидаетъ единую, управляемую законами систему предметовъ, называемую нами природой. Предметы по своей формѣ существуютъ только благодаря разсудку, по бытію же субъектъ признаетъ за ними независимость отъ себя и поставляетъ себя къ нимъ, какъ объектъ между объектами, въ естественно-закономѣрное отношеніе.

4. Критическія замѣчанія къ Кантовской теоріи познанія.

Подвергая разбору изложенную въ предыдущемъ отдѣлѣ Кантовскую теорію, не лишенную ни остроумія, ни глубокомыслія, я обозначу прежде всего, насколько возможно ясно и опредѣленно, то, что въ ней представляется мнѣ слабымъ, и потомъ въ заключеніи отмѣчу то, что въ ней имѣетъ прочную цѣнность.

Предоставляю прежде всего защищать свое дѣло противъ Канта *Д. Юму*, на котораго главнымъ образомъ направлена Кантовская критика. Опровергнуто ли Кантомъ то утвержденіе, въ которомъ Юмъ далъ эмпиризму его послѣднюю формулу: не существуетъ никакого познанія фактовъ чистымъ разумомъ, и

потому о фактахъ нѣтъ никакихъ безусловно всеобщихъ и необходимыхъ сужденій, а есть только сужденія, имѣющія презумптивно всеобщее значеніе? Доказалъ ли дѣйствительно Кантъ, въ противоположность этому, возможность доподлинно всеобщихъ и необходимыхъ положеній, напримѣръ, въ естествознаніи?

Въ Германіи это долго считалось доказаннымъ. Я не держусь этого мнѣнія; я не думаю, чтобы Юмъ былъ принужденъ признать это. Я попытаюсь предоставить ему защищать свои тезисы, въ указанномъ смыслѣ, противъ Канта.

Что касается прежде всего аргументаціи въ Пролегоменахъ, исходящей изъ наличности «дѣйствительныхъ и въ то же время обоснованныхъ и не нуждающихся ни въ какой дедукціи чистыхъ познаній а priori» въ чистой математикѣ и естествознаніи,—аргументаціи, перешедшей затѣмъ и въ позднѣйшія изданія самой Критики, то Юмъ съ полнымъ правомъ отклонилъ бы ее какъ petitio principii.[1] Правда,—такъ сказалъ бы онъ,—фактическая дѣйствительность этихъ наукъ не подлежитъ сомнѣнію; но надо еще спросить,—и это какъ разъ его вопросъ, въ какомъ смыслѣ обладаютъ ихъ положенія объективнымъ значеніемъ? Онъ, Юмъ, пришелъ къ воззрѣнію, что математика, какъ таковая, вообще совсѣмъ не претендуетъ на предметное значеніе. Геометрія ничего не говоритъ о дѣйствительности; поскольку же теоремы ея примѣняются къ опредѣленію дѣйствительности, напримѣръ—въ астрономическихъ вычисленіяхъ, онѣ перестаютъ носить аподиктическій характеръ и принимаютъ характеръ гипотетическій: поскольку физическое пространство отвѣчаетъ геометрическому, поскольку измѣренія разстояній и угловъ правильны, луна отстоитъ на столько-то, имѣетъ такую-то величину, такое-то движеніе и т. д. Теоремы тригонометріи обладаютъ аподиктической достовѣрностью, но ни одному положенію астрономіи таковая не присуща. Всеобщность и необходимость чистой математики основывается именно на томъ, что послѣдняя цѣликомъ вращается только въ мірѣ понятій. Напротивъ, физика, имѣющая въ виду дать познаніе созерцательной дѣйствительности, именно этимъ самымъ отказывается отъ всеобщности и необходимости, т.-е. въ строгомъ смыслѣ, ибо презумптивную всеобщность, напримѣръ, законовъ механики, онъ признаетъ, конечно, также какъ и всякій другой, а съ этимъ вмѣстѣ и необходимость въ обыкновенномъ

1) prendre comme principe de raisonnement la chose qui est en question.

смыслѣ слова, только не всеобщность и необходимость математическихъ положеній.

Кантъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ: онъ ввелъ метафизику (т.-е. чистое естествознаніе) въ хорошее общество математики. Въ самомъ дѣлѣ, она не могла бы быть въ лучшемъ обществѣ; только не долженъ былъ Кантъ стушевывать существеннаго различія между ними. Но для этого-то именно и изобрѣтена имъ формула: *синтетическія сужденія a priori*; подъ двусмысленнымъ именемъ «синтетическія» онъ соединяетъ положенія чисто-математическія и физическія. Своимъ совершенно неопредѣленнымъ и негоднымъ различеніемъ «аналитическихъ и синтетическихъ сужденій» онъ устранилъ опредѣленное различіе между сужденіями объ отношеніяхъ понятій и сужденіями объ образѣ дѣйствія предметовъ и этимъ безнадежно запуталъ изслѣдованіе; положенія физики ставятся такимъ образомъ, какъ однородныя, рядомъ съ положеніями *чистой* математики. Правда, тоже не послѣдовательно, такъ какъ рядомъ съ этимъ все-таки остается и правильное пониманіе: не то, какъ возможна *чистая* математика, а какъ возможна *прикладная* математика? Такъ, прежде всего, въ трансцендентальной дедукціи математики, находящейся въ аналитикѣ подъ заглавіемъ «аксіомы созерцанія». Здѣсь настоящая мысль Канта выступаетъ вполнѣ ясно: *прикладная* математика возможна, потому что «эмпирическое созерцаніе возможно только благодаря чистому созерцанію (пространства и времени); слѣдовательно, то, что геометрія говоритъ объ этомъ послѣднемъ, безспорно имѣетъ свою силу также и по отношенію къ первому, и отговорки, будто бы предметы чувствъ не могутъ быть сообразными съ правилами построенія въ пространствѣ, отпадаютъ». Точно также и въ трансцендентальной дедукціи чистаго естествознанія, гдѣ такимъ же точно образомъ началамъ чистаго разсудка придается объективное значеніе въ силу того, что эмпирическое мышленіе предметовъ возможно только благодаря чистому мышленію.

И вотъ,—такъ могъ бы продолжать Юмъ,—если разобрать эту настоящую мысль Канта: познаніе a priori и, слѣдовательно, всеобщее и необходимое познаніе фактовъ возможно посредствомъ апріорныхъ, не выведенныхъ изъ опыта синтетическихъ функцій,—то она оказывается, конечно, тоже не выдерживающею критики. Допустимъ,—какъ мы, безъ сомнѣнія, и должны сдѣлать,—что такого рода синтетическія функціи существуютъ и что

онѣ имѣютъ для построенія нашего опытнаго міра существенное значеніе, все-таки противъ Кантовскаго взгляда поднимаются важныя сомнѣнія.

Прежде всего поднимается вопросъ: какимъ образомъ знаемъ мы объ этихъ функціяхъ, — a priori, или посредствомъ опыта? Кантъ обходитъ этотъ вопросъ; а между тѣмъ безъ отвѣта на этотъ вопросъ въ его смыслѣ трудъ его является напраснымъ. Если мы не обладаемъ апріорнымъ познаніемъ этихъ функцій,— а я не зналъ бы, какой смыслъ можно было бы связать съ этимъ выраженіемъ, оставаясь даже въ кругу Кантовскихъ мыслей,— если мы знаемъ о нихъ только посредствомъ опыта, конечно внутренняго, антропологическаго опыта, тогда тѣ основоположенія, въ которыхъ опредѣляется форма этихъ функцій, опять-таки имѣли бы лишь эмпирическое значеніе. Утвержденія: пространство и время суть формы созерцанія человѣческой чувственности, категоріи—формы мышленія человѣческаго разсудка, были бы теперь обобщеніями антропологіи; и аксіоматическія положенія, высказывающія природу нашего созерцанія пространства, или нашихъ функцій сужденія, какъ законовъ дѣйствительности, остались бы, въ концѣ концовъ, положеніями эмпирическаго происхожденія и эмпирическаго значенія; съ ними связывалось бы само собой понятное условіе: поскольку синтетическія функціи остаются тождественными. Оставалось бы мыслимымъ, что существуютъ люди, или человѣкоподобныя существа съ отклоняющимися формами ума; оставалось бы мыслимымъ, что самъ умъ испытываетъ превращенія, что наше потомство, что я самъ нахожусь въ переходной стадіи къ другимъ формамъ пониманія; перейди я примѣрно къ четырехмѣрному созерцанію пространства, аксіомы изъ прежняго созерцанія пространства утратили бы для меня свое предметное значеніе. Пусть это предположеніе считается сколько угодно невѣроятнымъ,—оно остается мыслимымъ, а съ этимъ утрачивается и доказательство въ пользу строгой всеобщности и необходимости тѣхъ началъ. Они сохранили бы свое значеніе съ оговоркой: пока и поскольку пространство, время и категоріи въ этомъ опредѣленномъ ихъ видѣ суть конструктивные факторы міра явленій.

Вопросъ этотъ, обойденный Кантомъ, былъ поставленъ и разрѣшенъ въ смыслѣ эмпиризма *Я. Фризомъ* въ его «Новой критикѣ разума»: познаніе формальныхъ элементовъ познанія мы пріобрѣ-

таемъ лишь посредствомъ опыта. Говорили: Фризъ искажаетъ этимъ мысли Канта,—критическая философія имѣетъ въ виду не психологическое указаніе антропологическаго факта, а трансцендентальное изслѣдованіе возможности опыта. А послѣднее достигается не наблюденіемъ того, что люди дѣйствительно дѣлаютъ, а размышленіемъ надъ тѣмъ, что въ каждомъ познаніи должно быть признаваемо необходимой составной частью, которой нельзя элиминировать безъ того, чтобы не уничтожить его,—размышленіемъ надъ аксіоматическими элементами познанія, каковыми оказываются именно синтетическія основоположенія, выражающія природу созерцанія пространства и времени, и формъ мышленія; безъ предположенія ихъ объективнаго значенія опытъ вовсе невозможенъ.

Совершенно вѣрно,—такова мысль Канта. Но, возразилъ бы Юмъ, это-то именно и есть petitio principii: я отрицаю аксіоматическій характеръ закона причинности въ Кантовскомъ смыслѣ, и при всемъ томъ я считаю опытъ возможнымъ,—опытъ, какъ мы дѣйствительно имѣемъ его въ наукахъ, хотя и не какъ систему строго всеобщихъ и необходимыхъ положеній, а какъ систему положеній презумптивно всеобщаго значенія. Для этого физикъ дѣйствительно не нуждается ни въ какомъ иномъ предположеніи, кромѣ *презумптивно* всеобщаго значенія трансцендентальныхъ принциповъ. Онъ можетъ спокойно предположить не только то, что мыслимъ какой-нибудь міръ, въ которомъ, напримѣръ, нашъ законъ причинности не имѣлъ бы никакого значенія, а также и то, что въ нашемъ мірѣ можетъ каждое мгновенія наступить какое-нибудь явленіе, не поддающееся построенію по закону причинности, наприм., какое-нибудь движеніе, происходящее совершенно изолированно, безъ всякаго отношенія ко всѣмъ предыдущимъ и послѣдующимъ движеніямъ. Фактически физикъ, если бъ ему дѣйствительно представился такой случай, не пересталъ бы доискиваться его причины и дѣйствія; онъ, слѣдовательно, совсѣмъ не позналъ бы или не призналъ бы такого изолированнаго случая; но остается мыслимымъ, что случай этотъ дѣйствительно не имѣетъ ни причины, ни дѣйствія, и остается также мыслимымъ, что мы, вслѣдствіе неоднократныхъ опытовъ тщетнаго разыскиванія причины и дѣйствія извѣстныхъ явленій, мало-помалу были бы все же принуждены не примѣнять къ нимъ болѣе категоріи причинности.—Точно такъ же обстоитъ дѣло и съ

аксіоматическими положеніями, отправляющимися отъ природы пространства: мы предполагаемъ, что физическое пространство вполнѣ соотвѣтствуетъ геометрическому, что оно, какъ это послѣднее, непрерывно и однородно. Но остается мыслимымъ, что оно и не таково; остается мыслимымъ, напримѣръ, физическое пространство съ внутренней неоднородностью. Мы предполагаемъ, что движеніе, если только оно не встрѣчаетъ физическихъ препятствій, будетъ продолжаться съ одинаковою скоростью; и тамъ, гдѣ этого не происходитъ, гдѣ тѣло утрачиваетъ свою скорость, мы предполагаемъ, что оно находится подъ вліяніемъ какихъ-нибудь физическихъ силъ. Но остается мыслимымъ, что наше предположеніе не вѣрно, что различныя пространства, какъ таковыя, обладаютъ различною степенью доступности къ прохожденію, что въ пространствѣ, какъ таковомъ, имѣются какъ бы *метафизическія неровности*. Также и здѣсь, если бы кто-либо предложилъ объяснить такимъ предположеніемъ, напримѣръ, замедленіе какого-нибудь космическаго движенія, то мы не стали бы входить въ это, а продолжали бы настаивать, что тутъ замѣшаны неизвѣстныя намъ препятствія, и при этомъ насъ врядъ ли можно было бы уличить въ заблужденіи. Тѣмъ не менѣе все-таки мыслимо, что это было бы заблужденіемъ. А большаго и не нужно для того, чтобъ опровергнуть доказательства Канта.

Но если бы теперь возразили на это: Кантъ именно доказалъ, что физическое пространство не отличается отъ геометрическаго, что то, въ чемъ распростерта вся природа, есть чисто-субъективное созерцаніе пространства,—то на это пришлось бы отвѣтить слѣдующее.

Конечно, Кантъ предполагаетъ, что пространство, время и категоріи — чисто-субъективные факторы познанія и, какъ таковые, обладаютъ всеобщностью и необходимостью для всего, что бы ни стало предметомъ субъекта. Но по какому праву? Самъ онъ строитъ всякое познаніе опять-таки изъ двухъ факторовъ, природы субъекта и воздѣйствій (аффекцій), испытываемыхъ послѣднимъ отъ вещей. Какимъ способомъ думаетъ онъ отчетливо отдѣлить эти два фактора другъ отъ друга? Вѣдь намъ данъ одинъ только продуктъ, міръ представленій,—какимъ способомъ думаетъ онъ изъ одного этого продукта опредѣлить факторы, изъ одного произведенія опредѣлить множители? Кантъ самъ выставляетъ утвержденіе: «частные законы природы» нико-

имъ образомъ нельзя было бы вывести изъ одного только разсудка, для этого необходимъ «опытъ». Но вѣдь если для закона тяготѣнія долженъ привзойти опытъ, то почему не долженъ онъ привходить и для закона причинности? Если для всякой опредѣленной локализаціи, наприм. географической, или астрономической, необходимъ опытъ, то почему же не нужно его для образованія представленія самого пространства? Если же образованіе представленія пространства соопредѣляется еще и природой дѣйствительности самой въ себѣ, то вѣдь въ такомъ случаѣ тотъ же самый субъектъ, будучи перемѣщенъ въ какой-нибудь другой міръ, образовалъ бы какую-нибудь другую форму созерцанія, можетъ-быть совсѣмъ несравнимую съ нашимъ пространствомъ. То же и съ формами мышленія; одинъ и тотъ же субъектъ, будучи перенесенъ въ другую среду, образовалъ бы, можетъ-быть, совершенно другое понятіе объ естественной закономѣрности, или даже не образовалъ бы никакого. А отсюда вытекало бы и тутъ слѣдствіе, что безусловно всеобщихъ и необходимыхъ сужденій о фактахъ не можетъ существовать, основоположенія имѣли бы тогда значеніе лишь постольку, поскольку разсудокъ находилъ бы передъ собою дѣйствительность, однородную съ нашей,—а за этими предѣлами значенія не имѣли бы. Какъ мыслимъ міръ, который не давалъ бы нашему уму повода къ образованію закона тяготѣнія, такъ мыслимъ и міръ, въ которомъ онъ не развилъ бы закона причинности.

Такъ могъ бы Юмъ защитить противъ Канта свою теорему, что о фактахъ не существуетъ никакихъ всеобщихъ и необходимыхъ положеній. И онъ могъ бы еще прибавить: еслибы кто нашелъ такія соображенія о мыслимостяхъ и возможностяхъ излишними и сказалъ бы, что для того міра, въ которомъ мы уже живемъ, наше созерцаніе пространства и наши законы мышленія являются подходящими формами пониманія, то онъ, Юмъ, ничего не имѣетъ противъ этого; но долженъ въ такомъ случаѣ указать на то, что Кантовское «спасеніе наукъ» отъ скептицизма представляется ему по меньшей мѣрѣ столь же излишнимъ. Для всѣхъ нашихъ теоретическихъ и практическихъ цѣлей пониманіе закона причинности, какъ самаго вѣрнаго обобщенія всего нашего опыта, совершенно такъ же достаточно, какъ и Кантовскій апріорный законъ мышленія. Онъ такъ же не склоненъ допускать исключеній изъ закона причинности, какъ

и Кантъ; мнимымъ чудесамъ онъ, какъ и этотъ послѣдній, противопоставилъ бы законъ причинности, какъ «аксіоматическое» положеніе.

Вслѣдъ же за этимъ Юмъ обратилъ бы, вѣроятно, вниманіе еще на нѣчто другое, вслѣдствіе чего выигрышъ Кантовскаго «спасенія» дѣлается совершенно призрачнымъ. Кантъ самъ признаетъ, что познаніе всякаго *частнаго* отношенія причины и дѣйствія возможно только при помощи опыта. Въ этомъ онъ держится совершенно одинаковаго воззрѣнія съ Юмомъ; онъ вовсе не раздѣляетъ взгляда стараго раціонализма, считавшаго возможнымъ выводить—съ помощью одного мышленія въ «аналитическомъ» сужденіи—изъ понятія причины опредѣленное дѣйствіе. Итакъ, всякое отдѣльное причинное отношеніе, всякій естественный законъ нашей механики или физики, также и по мнѣнію Канта, есть эмпирическій законъ и, какъ таковой, не обладаетъ математической всеобщностью и необходимостью. Только одинъ законъ причинности, формула: все, что происходитъ, предполагаетъ за собой нѣчто, за чѣмъ оно по правилу слѣдуетъ:—долженъ быть, по Канту, чисто-апріорнымъ и слѣдовательно всеобщимъ и необходимымъ. Ну, этимъ выигрывалось бы въ самомъ дѣлѣ безнадежно мало; все, что мы знали бы теперь, состояло бы въ слѣдующемъ: всякое явленіе правильно слѣдуетъ за *какимъ-нибудь* другимъ; за какимъ?—этому мы должны учиться только изъ опыта. И здѣсь всегда оставалась бы открытой возможность лучшаго наученія послѣдующимъ опытомъ. Мы, положимъ, знали бы: если это выведенное изъ опыта отношеніе слѣдованія есть причинное отношеніе, то оно неразложимо и имѣетъ всеобщее значеніе, но мы никогда не могли бы быть абсолютно увѣрены, что имѣемъ передъ собой дѣйствительное причинное, отношеніе, а не просто случайную и разложимую послѣдовательность. Такъ, напримѣръ, человѣческій разсудокъ склоненъ образовать на основаніи опыта всеобщій законъ природы: скорость паденія тѣлъ зависитъ отъ ихъ удѣльнаго вѣса. Физика исправляетъ эту формулу: она истинна лишь при одномъ условіи, именно при томъ, если паденіе происходитъ черезъ среду, представляющую противодѣйствіе; если это обстоятельство устраняется,—напримѣръ, вслѣдствіе образованія безвоздушнаго пространства,—тогда всѣ тѣла падаютъ съ одинаковою скоростью. Теперь, точно такъ же остается мыслимымъ, что и законъ тяготѣнія можетъ оказаться

разложимымъ: части вѣсомой матеріи тяготѣютъ другъ къ другу лишь при нѣкоторомъ условіи,—напримѣръ, хотя бы, при наличности эѳира, или электрическаго напряженія; удайся элиминировать это вліяніе, прекратились бы и явленія тяготѣнія. Даже законъ сохраненія движенія, или сохраненія матеріи, не составляетъ въ этомъ отношеніи исключенія: остается, напримѣръ, мыслимымъ, что матерія и движенія постоянно утрачиваются, но что, благодаря какой-нибудь неизвѣстной причинѣ, напримѣръ какому-нибудь трансцендентному существу, они постоянно возмѣщаются въ той же мѣрѣ; еслибы прекратилась дѣятельность этого существа, то утрата сдѣлалась бы замѣтной. Это совершенно произвольное представленіе, но тѣмъ не менѣе оно мыслимо.

Итакъ, могъ бы сказать Юмъ, пусть Кантъ и спасъ строгую всеобщность закона причинности, физика все-таки ничего не выиграла бы отъ этого; всѣ ея законы остались бы эмпирическими законами только съ презумптивно-всеобщимъ значеніемъ. Ему кажется поэтому, что опытъ «спасенія наукъ отъ скептицизма», начатый съ такими большими приготовленіями, оказался въ своемъ результатѣ весьма скромнымъ, чтобы не сказать—скуднымъ.

Наконецъ Юмъ могъ бы въ своей критикѣ обратить вниманіе еще на одинъ пунктъ: вся Кантовская аргументація разрывается посерединѣ надвое. Кантъ долженъ былъ бы собственно сказать,—да такъ онъ сначала и говоритъ: даны лишь *отдѣльныя* ощущенія съ качественной опредѣленностью,—напротивъ, *всякая связь, всякій* порядокъ должны сводиться на синтетическія функціи субъекта; при помощи формъ созерцанія и категорій, которыя существуютъ вѣдь лишь какъ функціи связи и распредѣленія, для каждаго элемента опредѣляется его мѣсто въ связи цѣлаго природы. Отъ этого слѣдствія своего предположенія Кантъ однако потомъ уклонился. Въ трансцендентальной дедукціи онъ допускаетъ, что временная послѣдовательность явленій ведетъ свое начало изъ «опыта», что для познанія *частныхъ* законовъ природы долженъ привходить «опытъ». «На большее же, чѣмъ тѣ законы, на которыхъ покоится *природа вообще*, какъ закономѣрность явленій въ пространствѣ и времени, не простирается способность чистаго разсудка a priori предписывать законы явленіямъ при помощи однихъ категорій. Частные законы, такъ какъ они касаются эмпирически опредѣленныхъ (!) яв-

леній, не могутъ быть вполнѣ выведены отсюда. Къ этому долженъ присоединиться опытъ». Такъ заключается трансцендентальная дедукція, разрывая самое себя пополамъ. Если «опытъ» можетъ и долженъ содѣйствовать распредѣленію во времени, то гдѣ граница? Если разсудокъ нуждается въ «опытѣ» для образованія біологическихъ обобщеній, химическихъ формулъ, физическихъ законовъ, то почему то же самое не должно относиться и къ законамъ причинности и субстанціальности? Потому что они всеобщи и необходимы? Но вѣдь это-то именно и стоитъ подъ вопросомъ.

Насколько безнадеженъ этотъ разрывъ, насколько является невозможнымъ построить единообразный опытъ, какъ онъ находится передъ нами въ наукахъ, изъ чистыхъ разсудочныхъ понятій или синтетическихъ функцій разсудка и тѣхъ «эмпирическихъ опредѣленій» явленій, это обнаруживается на каждомъ пунктѣ. Прочитайте трансцендентальную дедукцію съ ея безконечными, плетущимися повтореніями, гдѣ конецъ и начало противорѣчатъ другъ другу,—послѣднее съ предложеніемъ: синтезъ происходитъ изъ разсудка, а первый—съ ковыляющимъ вслѣдъ ограниченіемъ: но *частная* связь ведетъ свое начало изъ «опыта»,—каковымъ двусмысленнымъ понятіемъ прикрывается все бѣдствіе. Обратите вниманіе на тѣ попытки разъединить между собой чистую апперцепцію и эмпирическую ассоціацію и потомъ снова соединить ихъ; или обратите вниманіе на отчаянныя попытки (въ главѣ о схематизмѣ чистыхъ разсудочныхъ понятій) включить синтезъ мышленія въ чувственный синтезъ ощущеній во времени; или на не менѣе отчаянныя попытки въ Пролегоменахъ (§ 20), изъ «сужденій воспріятія» сдѣлать «опытъ». Я не думаю, чтобы хоть одинъ человѣкъ могъ похвалиться, что дѣйствительно понимаетъ эти мысли, т.-е. можетъ мыслить ихъ. Понимать ихъ можно только психологически, раскрывая различныя побужденія, увлекавшія Кантовское мышленіе въ разныя стороны.

Въ противоположность этому мы теперь скажемъ: совершенно справедливо утвержденіе Канта, что опытъ не есть нѣчто пассивно воспринятое, а есть продуктъ чувственности и разсудка. Можно даже сказать: умъ производитъ самую природу какъ совокупность закономѣрно связанныхъ явленій. Но,—такъ надо добавить,—онъ производитъ ее цѣликомъ однимъ и тѣмъ же способомъ—путемъ наблюденія и рззмышленія. Въ тысячелѣтней

работѣ, съ помощью воспріятія и размышленія, научныхъ путешествій и филолого-историческаго изысканія, микроскопическаго и телескопическаго наблюденія и математическихъ умозрѣній, физическихъ экспериментовъ и отвлеченной дедукціи человѣкъ произвелъ природу, т.-е. образъ міра, какъ мы его видимъ въ настоящее время. Здѣсь нѣтъ ни одного пункта, ни въ строѣ космоса, ни во внутренней закономѣрности процесса природы, гдѣ не приходилось бы дѣйствовать сообща наблюденію и размышленію. Абсолютное обособленіе «эмпирическихъ» и «апріорныхъ» элементовъ совершенно невыполнимо. Законъ причинности есть также «эмпирическій» законъ, не въ томъ смыслѣ, что онъ запечатлѣнъ разсудку извнѣ,—этого нѣтъ нигдѣ,—но въ томъ смыслѣ, что онъ предполагаетъ собою наблюденіе, такъ же какъ и любой законъ химіи или біологіи. Основаніе нашей вѣры во всеобщую естественную закономѣрность въ сущности не иное, чѣмъ основаніе вѣры во всеобщее значеніе того правила, что у каждаго человѣка есть отецъ и мать; не «апріорная необходимость» служитъ ея опорой, а опытъ,—конечно, не обыкновенный опытъ, а опытъ научный. Обыкновенный опытъ вовсе не предполагаетъ всеобщаго значенія закона причинности; онъ и по настоящее время считается еще со случаемъ и произволомъ; онъ такъ часто воспринималъ абсолютное возникновеніе и исчезновеніе, что нисколько этимъ не смущается. Лишь наука создала понятіе естественной закономѣрности. На что же она опиралась? Ну, безъ сомнѣнія, на тотъ фактъ, что всюду, гдѣ она подходила къ вещамъ съ болѣе точнымъ наблюденіемъ, она открывала причинныя связи, или могла показать, какъ кажущееся возникновеніе и исчезновеніе на самомъ дѣлѣ было лишь переходомъ наличнаго движенія и наличнаго вещества въ новыя формы. И этотъ тысячи разъ повторявшійся опытъ она формулируетъ теперь въ аксіоматическихъ положеніяхъ, выражающихъ всеобщую естественную закономѣрность, и говоритъ: даже тамъ, гдѣ мы не знаемъ еще причины, или закона, послѣдніе существуютъ. Но если бъ она нигдѣ и никогда не дѣлала означеннаго опыта, то не было бы рѣчи и объ этихъ аксіомахъ.

Этимъ мы затрогиваемъ одинъ пунктъ, въ разсмотрѣніе котораго я войду нѣсколько ближе. Кантъ исходитъ изъ біологическаго воззрѣнія, существовавшаго въ его время: природа живыхъ существъ неизмѣнна. Такимъ образомъ для него и формы

созерцанія и мышленія есть принадлежность устойчивой организаціи ума.

Современная антропологія не признаетъ этого взгляда удовлетворительнымъ. Въ органическомъ мірѣ нѣтъ ничего абсолютно постояннаго; въ немъ все возникаетъ и измѣняется. Тѣлесная организація и нервная система возникли путемъ длиннаго ряда преобразованій. То же самое будетъ относиться и къ организаціи умственной. Пространство, время и причинность не первоначальный непоколебимый составъ человѣческаго ума, а мало-помалу развиты видомъ въ теченіе его длинной жизни, подобно тому какъ они развиваются также и индивидуумомъ,—правда, на основаніи унаслѣдываемаго предрасположенія и при содѣйствіи родительскаго поколѣнія. Наиболѣе ясно это видно на функціи причиннаго пониманія дѣйствительности: индивидуумъ *научается* ему—такъ же, какъ счету и языку. Поэтому и различные индивидуумы достигаютъ различныхъ ступеней развитія функціи причинности: нѣкоторые не выходятъ за предѣлы ближайшихъ, практически важныхъ причинныхъ связей, а понятіе строгой и всеобщей естественной закономѣрности для многихъ остается вовсе чуждымъ.

Подобно тому какъ мы можемъ наблюдать развитіе функціи причинности у индивидуума, такъ въ исторіи передъ нашими глазами лежитъ въ общихъ чертахъ и ея возникновеніе у вида. Въ примитивной формѣ мы находимъ ее уже у выше стоящихъ животныхъ: они научаются приспособлять свои дѣйствія къ явленіямъ въ окружающей средѣ; благодаря опыту они становятся умнѣе. Это происходитъ очевидно въ такой формѣ, что послѣдованіе явленій запечатлѣвается въ нихъ; при наступленіи предшествующаго, путемъ нѣкотораго непреднамѣреннаго заключенія предвоспринимается послѣдующее, и этимъ предвоспріятіемъ опредѣляется практическій образъ дѣйствія. А въ нѣкоторой степени бываетъ и обратная форма заключенія: послѣдующее является предметомъ желанія, оно приводитъ въ сознаніе предшествующее какъ средство къ цѣли; собака, которую научили искусству «служить», награждая ея первые успѣхи лакомымъ кускомъ, примѣняетъ затѣмъ свое искусство какъ средство къ цѣли. Формула, по которой она дѣлаетъ заключеніе, хотя и не формулируетъ его въ сужденіе, такая: за тѣмъ же самымъ предшествующимъ идетъ то же самое послѣдующее; если и не всякій разъ, то все-таки его можно ожидать.

Человѣческое заключеніе имѣетъ первоначально тоже не иную форму; можно даже сказать: принципіально многіе люди вообще не идутъ далѣе ея, хотя они и примѣняютъ этотъ способъ заключенія въ болѣе широкихъ размѣрахъ и вѣрнѣе, чѣмъ самое умное животное. Такъ вся народная медицина (патологія, терапія и діэтетика) состоитъ изъ наблюденныхъ — правильно, или ошибочно—слѣдованій: если сдѣлаешь то-то, то простудишься, или схватишь лихорадку; если съ тобой лихорадка, то надо пропотѣть, или принять что-нибудь. У нѣкоторыхъ потребность въ причинномъ объясненіи вообще не идетъ далѣе такихъ связей. Они не видятъ и затрудненія въ томъ случаѣ, если средство не всякій разъ помогаетъ; ихъ законъ причинности не требуетъ этого; формула его была бы примѣрно такая: за однимъ и тѣмъ же слѣдуетъ обыкновенно одно и то же, но можетъ случаться иногда и иначе. Въ самомъ дѣлѣ, формула эта вполнѣ отвѣчаетъ ближайшей потребности; практическая жизнь постоянно имѣетъ дѣло съ тѣми сложными связями, которыя можно обнимать лишь правилами съ исключеніями, а не строго всеобщими законами: крестьянинъ имѣетъ дѣло съ погодой и съ органическими жизненными явленіями, которыя не поддаются вычисленію, а могутъ быть предвидимы лишь по приведенной формулѣ; ремесленникъ имѣетъ дѣло съ матеріаломъ и инструментами, никогда не обладающими совершенно одинаковымъ устройствомъ; учитель, чиновникъ—съ человѣческими натурами, которыя въ общемъ хотя и похожи другъ на друга, однако обладаютъ каждая своими особенностями и потому на одно и тоже воздѣйствіе реагируютъ не одинаково.

Можно даже сказать: вѣдь и наука достигла болѣе отчетливаго пониманія закона причинности собственно лишь немного столѣтій тому назадъ. Аристотелевская философія довольствуется еще пониманіемъ причинности, допускающимъ и недоступныя контролю исключенія; подъ названіемъ случайностей послѣднія сводятся на неопредѣленный, не подлежащій закону и отвлеченію факторъ естественнаго процесса, на матерію, въ то время какъ закономѣрность присуща другому фактору—мыслимой сущности. Поэтому наука, поскольку вмѣшивается этотъ нарушающій факторъ, не можетъ идти далѣе «обыкновенно бываетъ такъ». Лишь новѣйшая физика отчетливо провела понятіе естественной закономѣрности, законы механики сдѣлались типиче-

скимъ примѣромъ закономѣрности вообще. На основаніи ихъ была впервые развита мысль о строго-всеобщей и не имѣющей исключеній закономѣрности явленій вездѣ, какъ во внѣшнемъ мірѣ, такъ и въ мірѣ внутреннемъ. Декартъ дѣлаетъ этотъ выводъ для внѣшняго міра, въ частности и для области біологіи, а Гоббзъ и Спиноза — также и для внутренняго міра: воля и чувство точно также слѣдуютъ не имѣющимъ исключеній законамъ, какъ и движенія тѣлеснаго міра.

Какъ произошло въ человѣческомъ разсудкѣ образованіе функціи причинности? На это можно прежде всего отвѣтить: посредствомъ образованія способности разлагать сложные факты на ихъ слагаемыя. Мышленіе животнаго,—если назвать такъ процессъ его заключеній,—состоитъ въ ассоціаціяхъ сложныхъ явленій или созерцательныхъ представленій. Лошадь, нашедшая разъ на какомъ-нибудь дворѣ хорошій кормъ, спустя годы, проходя тою же дорогой, заворачиваетъ въ него; вся эта мѣстность ассоціирована для нея съ хорошимъ кормомъ. У людей дѣйствуетъ та же самая ассоціація; но человѣкъ не слѣдуетъ ей непосредственно; онъ сначала размышляетъ, можно ли ожидать теперь того же, что было тогда: живетъ ли еще тутъ старый обитатель, имѣются ли налицо тѣ же самыя обстоятельства, которыя доставили ему тогда хорошій пріемъ. Зоологъ Мебіусъ разсказываетъ гдѣ-то о слѣдующемъ опытѣ. Въ сосудъ съ водой, раздѣленный стеклянною пластинкой на двѣ половины, помѣщена была въ одну половину щука, а въ другую всякаго рода мелкая рыба, служащая ей обыкновенно добычей. Щука тотчасъ же бросилась на эту послѣднюю, но вмѣсто ожидаемой пищи, получила ощутительный толчокъ о стеклянную пластинку. Послѣ неоднократнаго повторенія этого опыта, она научилась наконецъ отказываться отъ своей добычи. Спустя нѣсколько недѣль стеклянная пластинка была удалена; щука плавала теперь свободно между другими рыбами, но ей уже не приходило въ голову набрасываться на нихъ. Она очевидно сдѣлала себѣ «естественный законъ»: нападеніе на этихъ рыбъ имѣетъ своимъ слѣдствіемъ ударъ по пасти. Человѣкъ въ подобномъ же положеніи постарался бы разложить это сложное слѣдствіе на его простые элементы. Онъ сказалъ бы себѣ: ударъ, который ты получаешь, можетъ-быть, есть слѣдствіе не природы этой добычи, а какого-нибудь, глазамъ правда невидимаго, препятствія. Онъ тотчасъ

же принялся бы разузнавать это препятствіе, ощупывая его рукой, а потомъ попытался бы удалить его, или перебраться черезъ него. Для всего этого хватило бы въ данномъ случаѣ и болѣе развитаго животнаго ума. Но въ общемъ образъ дѣйствія животныхъ и мышленіе ихъ, которымъ оно управляется, характеризуется, въ отличіе отъ человѣческаго, тѣмъ, что оно реагируетъ на сложныя положенія или явленія стереотипными заключеніями и дѣйствіями. Человѣческое же мышленіе, а вслѣдствіе этого и дѣятельность, подвижнѣе; оно разлагаетъ данный случай на существенные факторы и случайныя обстоятельства и приходитъ такимъ образомъ къ выдѣленію настоящихъ, постоянныхъ послѣдованій изъ случайныхъ и преходящихъ сочетаній.

Ясно, что эта способность стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ той особенностью, въ которой издавна видѣли преимущество человѣческаго мышленія передъ мышленіемъ животныхъ: *съ мышленіемъ въ понятіяхъ*. Сущность мышленія въ понятіяхъ покоится на разложеніи данныхъ созерцательнымъ представленіемъ соединеній; оно состоитъ во внутреннемъ организированіи созерцанія; *анализъ* и *синтезъ*—двѣ стороны этого процесса. Въ понятіи отдѣльныя стороны созерцанія поставляются сами по себѣ и затѣмъ въ сужденіи снова приводятся въ отношеніе другъ къ другу. Тяжелый камень погружается въ водѣ на дно, сырое дерево не горитъ; такое простое сужденіе воспріятія предполагаетъ однако за собой сильную умственную работу. Глазъ человѣка видитъ не болѣе, чѣмъ глазъ животнаго; но то, что въ животномъ сознаніи остается смутнымъ созерцательнымъ соединеніемъ, разлагается человѣческимъ умомъ на множество слагаемыхъ, которыя онъ потомъ снова соединяетъ въ единую систему. Онъ поставляетъ отдѣльно самоё вещь, затѣмъ ея свойство, точно также движеніе,—отъ движенія онъ въ свою очередь отдѣляетъ направленіе, скорость; потомъ всѣ эти моменты совокупнаго явленія онъ охватываетъ въ сужденіи въ одно цѣлое, но цѣлое расчлененное, въ которомъ каждый отдѣльный моментъ имѣетъ уже свое опредѣленное мѣсто. Очевидно, лишь благодаря этому организированію созерцанія, предполагающему собой глубокій анализъ, стало возможнымъ познаніе естественныхъ законовъ. Лишь послѣ того, какъ изъ созерцанія движущагося тѣла были выдѣлены постоянная субстанція и преходящее явленіе движенія, а изъ движенія въ свою очередь было выдѣлено направленіе и поставлено

относительно самостоятельно,—разсудокъ могъ идти далѣе къ законамъ тяготѣнія или инерціи. Созданіе той системы понятій и категорій, которая имѣетъ въ языкѣ свое объективное выраженіе, полное расчлененіе дѣйствительности, соотвѣтствующее расчлененію рѣчи,—вотъ какую чудовищную работу совершилъ человѣческій духъ, прежде чѣмъ онъ могъ приняться за научное изслѣдованіе вещей. Теперь индивидуумъ пріобрѣтаетъ этотъ результатъ работы безчисленныхъ поколѣній предковъ почти безъ труда, въ теченіе первыхъ двухъ-трехъ лѣтъ своей жизни, чтобы затѣмъ, въ слѣдующія два десятилѣтія, достигнуть того усовершенствованія, которое протерпѣла эта система понятій благодаря научному мышленію.

Если спросить объ условіяхъ этого развитія теоретическихъ способностей въ человѣкѣ, то ихъ придется, конечно, искать во всей его психо-физической организаціи. Въ высшей степени значительную роль играла при этомъ, безъ сомнѣнія, *рука*. Органы чувствъ врядъ ли обнаруживаютъ какое-нибудь преимущество человѣка,—напротивъ того, въ рукѣ онъ обладаетъ поразительнымъ орудіемъ изслѣдованія. Она раздѣляетъ и соединяетъ вещи и свойства или состоянія въ дѣйствительности. Она даетъ и отнимаетъ у тѣла форму, положеніе, движеніе, цвѣтъ. Какъ безпомощно стоятъ, напротивъ того, передъ вещами четвероногія, обладающія только однимъ орудіемъ схватыванія—зубами. Не удивительно, что вещи остаются для ихъ разсудка такими нѣмыми и повидимому говорятъ лишь одному ихъ желудку. Обратите, напротивъ вниманіе на то, какъ уже малый ребенокъ экспериментируетъ рукой надъ вещами, поворачиваетъ ихъ такъ и сякъ, осматриваетъ, ставитъ ихъ и опрокидываетъ, разлагаетъ и складываетъ. Эти практическіе анализъ и синтезъ, производимые надъ вещами рукой, повторяются затѣмъ въ анализѣ и синтезѣ, производимыхъ разсудкомъ надъ созерцательными представленіями. Ручнымъ инструментамъ соотвѣтствуютъ понятія разсудка. Отличительнымъ признакомъ человѣка справедливо были сочтены слѣдующія два обстоятельства: что онъ производитъ орудія и что онъ мыслитъ въ понятіяхъ; это дѣйствительно стоитъ въ тѣснѣйшей связи. Активное отношеніе человѣка къ созерцательнымъ представленіямъ, пассивно пропускаемымъ мимо себя животнымъ, основывается въ своей первой возможности на обладаніи рукою, которая всегда готова вмѣшаться, экспериментируя, въ

ходъ явленій. Экспериментъ естествоиспытателя есть лишь дальнѣйшее развитіе примитивнаго экспериментированія дѣтской руки. И кто, будучи ребенкомъ, не освоился съ вещами этимъ способомъ, тотъ не познакомится уже съ ними во всю свою жизнь, еслибы даже онъ собралъ въ своей головѣ всю книжную премудрость міра.

Возвращаясь теперь къ нашему разсмотрѣнію, мы, слѣдовательно, скажемъ: съ точки зрѣнія теоріи развитія нигдѣ не можетъ быть рѣчи объ абсолютной апріорности извѣстныхъ функцій. Пространство, время, категоріи, также какъ и глаза, уши, мозгъ— выработались въ ходѣ развитія. Они, какъ и эти послѣдніе, принадлежатъ теперь къ наслѣдственному достоянію индивидуума, по крайней мѣрѣ въ извѣстномъ смыслѣ; равно какъ и вся передаваемая съ языкомъ система понятій должна быть причисляема къ его историческому наслѣдію; индивидуумъ находится во владѣніи этимъ наслѣдствомъ еще задолго передъ тѣмъ, какъ начинаетъ думать самъ; послѣднее образуетъ какъ бы апріорную прибавку къ тому познанію, которое онъ пріобрѣтаетъ въ дальнѣйшемъ ходѣ своей жизни. Вѣдь нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что этимъ a priori всюду опредѣляется его міросозерцаніе; все, что бы ни представлялось его пониманію, апперципируется имъ при помощи унаслѣдованныхъ формъ созерцанія и мышленія. Съ другой стороны, мы не будемъ думать, что это духовное достояніе апріорно въ томъ смыслѣ, что составляетъ собой природу ума, въ качествѣ системы формъ, абсолютно неподвижныхъ и не стоящихъ ни въ какомъ отношеніи къ дѣйствительности. Мы скорѣе скажемъ: подобно тому какъ всѣ органы образовались въ соприкосновеніи живого существа съ окружающею средой, такъ образовался и самый важный и самый тонкій органъ — умъ. Подобно тому какъ плавники могли возникнуть лишь въ водѣ и въ постоянномъ съ ней соприкосновеніи, какъ уши могли возникнуть лишь въ средѣ, распространяющей звуковыя волны, такъ и внутренніе органы нашего созерцанія и нашего мышленія могли возникнуть лишь въ той средѣ, какъ ее представляетъ собой нашъ міръ. Конечно, мы не можемъ показать здѣсь такой же приспособленности, какъ у плавниковъ, мы не можемъ, выступая изъ нашего міра представленій, сравнивать его съ дѣйствительнымъ міромъ; но если мы вообще допускаемъ, что субъектъ и его умъ развивались въ существующемъ

мірѣ, то мы не можемъ не думать, что міръ есть содѣйствующій факторъ при образованіи ума.

Итакъ, заключеніе было бы, слѣдовательно, такое: Кантъ не достигъ своей первой и настоящей цѣли, на которую было направлено доказательство эстетики и аналитики: ему не удалось доказать возможности познанія фактовъ изъ «чистаго разума», а съ этимъ вмѣстѣ и возможности строго-всеобщихъ и необходимыхъ сужденій о фактахъ. Въ этомъ пунктѣ эмпиризмъ Юма сохраняетъ передъ нимъ свое право.

Съ другой стороны Кантовская теорія познанія содержитъ въ себѣ рядъ *цѣнныхъ* и *прочныхъ* элементовъ, и ихъ мнѣ хотѣлось бы теперь вкратцѣ отмѣтить.

Прежде всего она внѣдряетъ ту важную истину, что познаніе — не собраніе «впечатлѣній», а продуктъ самопроизвольной дѣятельности субъекта. Эмпиризмъ склоненъ къ такому недоразумѣнію: душа — первоначально листъ чистой бумаги, на который вещи посредствомъ чувствъ наносятъ свои знаки. Это воззрѣніе, благодаря сенсуалистическимъ и эмпирическимъ теоріямъ, влачитъ свое существованіе вплоть до настоящаго времени, начинаясь еще съ сенсуалистическаго матеріализма древнихъ, предполагавшаго, что съ поверхности вещей отдѣляется, подобно кожицѣ, тонкое тѣлесное изображеньице и проникаетъ въ чувствилище.

Полная неудовлетворительность такого воззрѣнія, дѣлающаго субъектъ пассивнымъ пріемникомъ для впечатлѣній, превосходно выставляется на свѣтъ Кантовскою теоріей. Въ нашемъ познаніи нѣтъ рѣшительно ничего, что входило бы такимъ образомъ въ душу извнѣ. Уже простое ощущеніе: свѣтъ, звукъ, вкусъ,— не напечатлѣвается ей извнѣ, а производится ею при встрѣчѣ съ окружающей средой какъ нѣчто такое, что вообще существуетъ лишь въ ней, какъ ея собственный продуктъ. Это предполагается Кантомъ, какъ само собой понятное; напротивъ, онъ подчеркиваетъ, что и всеобщія формы чувственно-созерцательнаго міра, пространство и время—порядки самопроизвольно производимые субъектомъ, а вовсе не отпечатокъ существующаго по себѣ пустого пространства, или пустого времени. Ихъ дѣйствительность состоитъ только въ живой функціи субъекта, обнимающей множественность элементовъ ощущенія въ единство созерцанія.

Мы не можемъ не думать, что сущая сама въ себѣ дѣйствительность, къ которой субъектъ стоитъ въ первоначальномъ и неопредѣлимомъ далѣе отношеніи, становится какъ-нибудь поводомъ къ этого рода представленію ея; мы можемъ приписывать ей «умопостигаемые» порядки, находящіеся въ какомъ-нибудь соотвѣтствіи съ формами нашего созерцанія; но сами эти формы созерцанія суть не отпечатки въ субъектѣ, а его созданія. А этимъ дается и то, что и сами предметы внѣшняго міра есть созданіе субъекта: тѣла и ихъ движенія—это явленія.

Еще замѣтнѣе справедливость этого въ примѣненіи къ понятіямъ. Понятіе не есть накопленіе впечатлѣній, общій образъ, въ которомъ общія черты усилены, а отклоняющіяся затушеваны, подобно тому какъ такіе образы приготовляются въ послѣднее время на фотографической пластинкѣ, которую нѣсколько разъ ставятъ передъ сходными предметами и такимъ образомъ механически воспроизводятъ на ней типъ, наприм. — врача, духовнаго и т. п. Понятіе существуетъ лишь какъ живая функція обниманія разнообразія созерцаній. Въ примѣненіи къ болѣе общимъ понятіямъ дѣло вполнѣ очевидно; если можно еще обманываться, напримѣръ, насчетъ того, будто понятіе яблока пассивно сохраняется въ памяти, подобно упомянутымъ фотографіямъ - типамъ, хотя однако и здѣсь уже могла бы представиться трудность въ воспроизведеніи «общаго образа» большихъ и малыхъ, красныхъ и зеленыхъ, круглыхъ и угловатыхъ яблоковъ, — то уже абсолютно ясна невозможность общаго образа фрукта вообще, въ которомъ одинаковымъ образомъ были бы представлены и яблоки, и вишни, и орѣхи, и фиги и т. д. А тѣмъ болѣе общій образъ плода, или тѣла, или вещи вообще, или общій образъ цвѣта, формы, величины, быстроты, направленія, единства, множественности, дѣйствительности, возможности, отрицанія! Ясно, что понятія этого рода не могутъ возникнуть путемъ какого-нибудь рода фотографическихъ операцій; они вообще существуютъ не въ формѣ созерцательныхъ образовъ, а лишь въ дѣятельности обниманія, оперированія со множественностью возможныхъ созерцаній, причемъ слово, или какой-нибудь другой знакъ служитъ въ извѣстномъ смыслѣ замѣстителемъ представленія. Правда безъ созерцательныхъ представленій не существовало бы и этихъ понятій, и значеніе ихъ заключается только въ томъ, что существуютъ созерцательныя представленія, ко-

торыя мы обнимаемъ понятіями или которыми овладѣваемъ съ ихъ помощью.

Мы скажемъ, слѣдовательно: всякое познаніе есть дѣятельность субъекта и, какъ таковая, оно есть a priori. Правда,—a priori не въ томъ смыслѣ, чтобъ оно было внутреннимъ явленіемъ, стоящимъ внѣ всякихъ отношеній: какъ всякая дѣятельность, такъ и дѣятельность ума обусловливается природой тѣхъ вещей, на которыя она направляется. Ощущенія—проявленія дѣятельности субъекта, къ которымъ его вызываетъ окружающая среда; раздраженіе соопредѣляетъ качество ощущенія; ощущеніе же, въ свою очередь, дѣлается раздраженіемъ, вызывающимъ субъектъ къ произведенію созерцательнаго представленія, а послѣднее—раздраженіемъ, вызывающимъ къ произведенію системы понятій. Можно, слѣдовательно, также сказать: всякое познаніе есть a posteriori, это относится какъ къ примитивнѣйшему ощущенію, такъ и къ высшимъ категоріямъ. Это въ сущности имѣетъ въ виду и Кантъ; нѣтъ дѣйствительнаго познанія, въ которомъ не было бы обоихъ элементовъ—апріорнаго и апостеріорнаго: созерцанія безъ понятій слѣпы, понятія безъ созерцаній пусты. Но только та проблема, спасти для извѣстныхъ положеній—«синтетическихъ основоположеній чистаго разсудка»—всеобщность и необходимость одновременно съ ихъ предметнымъ значеніемъ, заставила его удержать взглядъ, что извѣстнымъ элементамъ присуща чистая и абсолютная апріорность.

Этимъ дается въ то же время еще нѣчто другое. Вмѣстѣ съ Кантомъ и со всѣми раціоналистами, нисходя до первыхъ греческихъ философовъ, мы скажемъ: научное познаніе исходитъ не изъ чувствъ, а изъ разсудка; оно производится не воспріятіемъ, а мышленіемъ въ понятіяхъ. Конечно, философскій эмпиризмъ не нуждается здѣсь въ поученіи. Юмъ и Д. С. Милль хорошо знали, какая роль въ наукѣ приходится на долю чувствъ и какая—на долю мышленія; Юмъ не написалъ бы теоріи познанія, а Милль системы индуктивнаго метода, еслибъ они держались воззрѣнія, что глаза и уши—истинные органы научнаго познанія. Также и Бэконъ—эмпиристъ не въ томъ смыслѣ, что онъ будто бы первый обратилъ вниманіе своихъ современниковъ на то, что они должны открыть глаза, если хотятъ узнать что-нибудь о вещахъ. Напротивъ, онъ обращаетъ вниманіе на то, что собраніемъ воспріятій еще ничего не достигается; конечно, нужно

дѣлать и послѣднее, но лишь за этимъ начинается уже собственно научная работа, inductio vera. Плохая индукція, inductio per enumerationem simplicem, — та довольствуется тѣмъ, что подсчитываетъ нѣсколько случаевъ и потомъ дѣлаетъ изъ нихъ общій законъ. Что Бэконъ считаетъ своею заслугой, такъ это изобрѣтеніе метода образовывать на основаніи отдѣльныхъ наблюденій сужденія, дѣйствительно имѣющія всеобщее значеніе, т.-е. производить науку. Посчастливилось ли ему здѣсь, это другой вопросъ, но задачу онъ видѣлъ правильно.

Въ самомъ дѣлѣ, только самый поверхностный взглядъ можетъ остановиться на томъ, что научное познаніе происходитъ изъ воспріятія. Не чувства сдѣлали Коперника основателемъ новой астрономіи, или Галилея основателемъ новаго естествознанія, а разсудокъ; можно было бы даже, вспоминая Платона, сказать: только благодаря устраненію чувственнаго призрака проникли они къ истинѣ. Для чувствъ, или для людей, не выходящихъ за предѣлы воспріятія, геоцентрическое воззрѣніе, аристотелевское различеніе легкихъ и тяжелыхъ тѣлъ, изъ которыхъ первыя обладаютъ стремленіемъ двигаться вверхъ, а послѣднія—внизъ, и притомъ по мѣрѣ ихъ легкости, или тяжести,—много яснѣе, чѣмъ ученіе современной науки; точно также и положеніе Аристотелевской механики: произведенныя внѣшнею силой движенія прекращаются сами собой, если сообщенная толчкомъ скорость истощается; такъ показываетъ это повседневный «опытъ». Лишь выходящее за предѣлы воспріятія мышленіе ведетъ къ новымъ воззрѣніямъ, причемъ оно, правда, беретъ себѣ въ услуженіе воспріятіе въ видѣ наблюденія. Мышленіе разлагаетъ разнообразныя движенія паденія и поднятія, бросанія и толчка—на ихъ составные элементы, древняя же физика, слѣдуя за воспріятіемъ, просто принимала ихъ какъ абсолютные факты: такъ, дѣйствительное движеніе получившаго толчокъ тѣла оно объясняетъ изъ совокупнаго дѣйствія стремленія къ инерціи и того противодѣйствія, которое должно постоянно преодолѣваться имъ; дѣйствительное же движеніе паденія,—является ли оно движеніемъ вверхъ, или внизъ,—оно объясняетъ изъ общей тенденціи тяготѣнія и инерціи въ совокупномъ дѣйствіи со статическою тенденціей среды. Такъ Ньютонъ разложилъ небесныя движенія, сведя ихъ на совокупное дѣйствіе первоначальнаго тангенціальнаго движенія и тенденціи тяготѣнія. Древняя космологія и здѣсь просто формулировала

воспріятіе, какъ оно дается: движеніе небесныхъ тѣлъ есть простое, однообразное, вѣчное круговое движеніе *).

Итакъ, наука всюду оказывается дѣломъ освобождающагося отъ чувственнаго воспріятія размышленія; воспріятіе сводится въ наблюденіи или экспериментѣ хотя и къ необходимому, но рѣшительно вторичному моменту. Чѣмъ далѣе развивается наука, тѣмъ незначительнѣе становится роль воспріятія. Въ настоящее время очень замѣтенъ этотъ процессъ оттѣсненія воспріятія въ біологическихъ наукахъ. Физіологія и эволюціонная теорія начали превращать старыя «описательныя» науки, собиравшія воспріятія, въ системы мысли. Такъ и о Дарвиновской теоріи можно сказать, что она въ томъ же смыслѣ «противорѣчитъ здравому смыслу», въ какомъ Кантъ выразился такъ о теоріи Коперника; она противорѣчитъ той истинѣ воспріятія, что видовой типъ постояненъ. Даже исторія оказывается охваченной этимъ стремленіемъ превратиться изъ собранія воспріятій (воспоминаній и показаній) въ систему понимаемыхъ истинъ; ученіе о законахъ экономической жизни положило въ этой области начало, и его вліяніе на образованіе историческихъ наукъ, очевидно, быстро повышается. Ясно, что законы политической экономіи произошли не изъ собранія воспріятій, а найдены дедуктивнымъ мышленіемъ. Даже можно пойти далѣе и сказать: историческое изслѣдованіе также добываетъ свои выводы не путемъ собранія свидѣтельствъ: кто a priori не знаетъ, что случилось, того не могутъ научить этому свидѣтельства; кто не умѣетъ искать, не находитъ ничего; кто не умѣетъ спрашивать, тому источники не даютъ отвѣта, а заваливаютъ его путаницей слуховъ и мнѣній. Спрашивать же можетъ лишь тотъ, кто знаетъ, о чемъ идетъ дѣло. Совершенно справедливо говоритъ старикъ Гераклитъ: многознаніе не родитъ ума.

Наконецъ, я напомню въ заключеніе еще разъ о той мысли, которая образуетъ точку вращенія Кантовской философіи: *познаніе есть функція субъекта, но не единственная и не важнѣйшая.* Оно дано намъ для практическаго оріентированія въ мірѣ

*) Lotze: Logik, стр. 585. Положенія механики найдены „не по показанію повторявшихся воспріятій, а посредствомъ работы мысли, которая въ представляемомъ чистомъ случаѣ съ непосредственной ясностью видѣла само собой понятное". Очевидность ея, значится далѣе (596), не логическая, а *эстетическая;* свой пробный камень она имѣетъ не въ невозможности мысли, а въ очевидной нелѣпости ея противорѣчащей противоположности.

и для этого оно достаточно; но оно не дано и не достаточно для абсолютнаго проникновенія дѣйствительности, какъ бы для разрѣшенія міра въ мысль. Въ этомъ Кантъ согласенъ съ Юмомъ: абсолютное познаніе дѣйствительности невозможно. Это было заблужденіе стараго раціонализма или догматизма: онъ предполагалъ въ то же время, что въ этомъ познаніи должны быть поставлены достоинство человѣка и конечная цѣль жизни. Противъ этого научнаго высокомѣрія, въ которомъ сходятся школьная философія и схоластическая теологія, Кантъ выступаетъ съ самой уничтожающей критикой: науки абсолютнаго или сверхчувственнаго не существуетъ. Абсолютное и сверхчувственное существуетъ, но оно лежитъ внѣ предѣловъ возможнаго познанія; критическое размышленіе показываетъ намъ, что наше познаніе ограничено областью чувственнаго или возможнаго опыта; съ другой стороны, правда, оно показываетъ и то, что нашъ опытный міръ не есть міръ вещей въ себѣ. До этого мѣста насъ ведетъ теоретическій разумъ.

На шагъ далѣе ведетъ насъ практическій разумъ, ведетъ философія, не останавливающаяся на теоретическомъ умозрѣніи о природѣ, а устремляющая свой взоръ на человѣка со стороны его назначенія. И лишь съ этого начинается философія въ высшемъ смыслѣ, философія въ ея свѣтскомъ понятіи, въ противоположность къ философіи въ смыслѣ школьнаго понятія. Она показываетъ намъ, что назначеніе и достоинство человѣка лежатъ въ концѣ концовъ не въ знаніи, а въ волевой сторонѣ. Здѣсь же лежатъ и глубочайшіе корни нашей сущности; въ совѣсти, въ сознаніи нравственнаго закона замѣчаемъ мы ихъ. Въ то время какъ мы становимся непосредственно увѣрены, что этой глубочайшею стороной нашей сущности мы коренимся въ самой дѣйствительности, принадлежимъ къ самой абсолютной дѣйствительности, а не къ природѣ, какъ она является чувствамъ и разсудку— возникаетъ вѣра въ абсолютной цѣлесообразный строй вещей, нравственный строй міра, въ сравненіи съ которымъ строй природы является лишь внѣшнимъ его отраженіемъ. То, что духу представляется высшимъ и наилучшимъ, онъ поставляетъ въ религіи какъ истеченіе глубочайшаго основанія дѣйствительности; онъ постигаетъ дѣйствительность какъ явленіе царства цѣлей, какъ твореніе и область дѣятельности Бога. Будетъ заблужденіемъ думать затѣмъ, что вѣру можно доказывать и на-

вязывать разсудку. Заблужденіе это вызываетъ тогда, какъ противодѣйствіе, отрицательный догматизмъ матеріалистическаго атеизма. Критическая философія показываетъ одинаковую невозможность какъ положительнаго, такъ и отрицательнаго догматизма. Именно этимъ она обосновываетъ возможность вѣры,—вѣры, которая покоится исключительно и безъ всякихъ доказательствъ въ волѣ: я не могъ бы жить, не могъ бы дышать свободно и дѣйствовать въ мірѣ, который былъ бы не чѣмъ инымъ какъ чудовищной безчувственной и бездушною машиной, поэтому я не могу вѣрить, что онъ таковъ, поэтому я вѣрю, что онъ есть проявленіе Всемудраго и Всеблагого, даже если глаза мои не могутъ видѣть его и разсудокъ мой не можетъ его постигнуть.

ПРИБАВЛЕНІЕ.

Проблемы этики *).

Не подлежитъ сомнѣнію фактъ, что человѣкъ опредѣляется къ дѣйствію мотивами, имѣющими форму цѣли, т.-е. представленія блага, которое имѣетъ быть достигнуто дѣйствіемъ. Такимъ образомъ возникаетъ вопросъ: въ чемъ состоитъ *послѣдняя цѣль* или *высшее благо,* ради котораго желается все остальное? На вопросъ этотъ *гедонизмъ* отвѣчаетъ: въ *наслажденіи;* оно есть то, ради чего желается все другое. На встрѣчу ему выступаетъ другое воззрѣніе, поставляющее высшее благо не въ субъективныхъ возбужденіяхъ чувства, а въ *объективномъ* содержаніи жизни, или,—такъ какъ жизнь есть проявленіе дѣятельности,—въ *опредѣленномъ способѣ проявленія жизненной дѣятельности;* да будетъ позволено назвать это воззрѣніе *энергизмомъ.*

Не подлежитъ сомнѣнію и другой фактъ, именно, что люди *судятъ* о поведеніи и поступкахъ какъ чужихъ, такъ и собственныхъ; это происходитъ съ помощью предикатовъ—*хорошій и дурной.* Поведеніе и образъ мыслей какого-нибудь человѣка возбуждаютъ въ зрителѣ чувства *удовольствія* или *неудовольствія;* если эти чувства становятся обычными, то возникаютъ аффекты уваженія или презрѣнія. Если эти чувства относятся къ своему собственному *я,* къ его прошлому существованію и поведенію, то мы называемъ ихъ раскаяніемъ или безпокойствомъ совѣсти, или, наоборотъ, самоуваженіемъ и спокойствіемъ со-

*) Слѣдующія указанія имѣютъ цѣлью скорѣе намѣтить мѣсто этическихъ изслѣдованій, чѣмъ заполнить его. Читатель, интересующійся тѣмъ, какъ я смотрю на эти вещи, найдетъ подробное изложеніе въ моей „System der Ethik“ (4 изд. 1896).

вѣсти. Если же онъ относится къ возможнымъ будущимъ поступкамъ, то мы называемъ ихъ чувствомъ обязанности, чувствомъ долженствованія или недолженствованія. Вся сторона нашей сущности, которою мы, судя о себѣ, обращаемся къ себѣ самимъ какъ существамъ хотящимъ или дѣйствующимъ, называется *совѣстью*.

Возникаетъ вопросъ: откуда заимствуетъ свои основанія это сужденіе, являющееся съ самого начала независимымъ отъ сужденія о полезномъ и вредномъ для меня? Что служитъ масштабомъ, которымъ измѣряются настроенія и поступки по отношенію къ ихъ *моральному* достоинству? На этотъ вопросъ существуетъ опять двоякій отвѣтъ: 1) мѣриломъ моральнаго достоинства служитъ нравственный законъ, который каждый носитъ въ самомъ себѣ: хорошъ тотъ поступокъ, при которомъ воля опредѣляется сообразно съ нравственнымъ закономъ; 2) мѣриломъ служитъ дѣйствіе поступка на благополучіе всѣхъ, на кого простирается его дѣйствіе. Это различіе между *формалистической* и *телеологической* философіей морали.

Противоположность *гедонизма* и *энергизма* есть основное различіе, господствовавшее въ греческихъ системахъ морали: *Аристиппъ* и *Эпикуръ* стоятъ на первой сторонѣ, *Платонъ*, *Аристотель* и *стоики*—на второй. Въ новой философіи къ гедонизму склоняются прежде всего приверженцы англійскаго эмпиризма и аналитической психологіи; *Дж. Бентамъ* и *Джемсъ Милль* являются самыми послѣдовательными его представителями. Психологическій анализъ, какъ они находятъ, показываетъ, что всякій безъ исключенія поступокъ опредѣляется мотивомъ достиженія удовольствія и избѣжанія страданія. Maximum удовольствія и minimum неудовольствія являются, согласно съ этимъ взглядомъ, необходимою цѣлью человѣческой воли.—Представителями «*энергизма*» въ разнообразныхъ его формахъ являются *Гоббзъ*, *Спиноза*, *Шефтсбери*, *Лейбницъ*, *Вольфъ*: самосохраненіе и проведеніе своей воли, свобода разумнаго «я» въ истинномъ мышленіи, гармоническое развитіе и проявленіе всѣхъ силъ, совершенство— вотъ формулы этого пониманія. Въ послѣднее время эволюціонистическая философія морали приходитъ къ такому воззрѣнію: извѣстный жизненный типъ и его проявленіе въ дѣятельности есть фактическая цѣль всякой жизни и всякаго стремленія.

Я думаю, что правда на сторонѣ энергизма. Аналитическая

психологія находится въ заблужденіи, если думаетъ, что мотивомъ человѣческой воли всюду является представленіе удовольствія (idea of pleasure); то—ложная теорія воли, которая предполагаетъ, что воля возникаетъ будто бы только изъ опыта чувствъ удовольствія и неудовольствія. Дѣло происходитъ не такъ, чтобы сначала, вслѣдствіе принятія пищи или полового отправленія возбуждалось чувство удовольствія и уже потомъ изъ этого опыта удовольствія возникало ожиданіе, а изъ ожиданія — влеченіе, направляющееся на эти вещи; и не такъ, чтобы сначала вслѣдствіе указанныхъ отправленій устранялись чувства неудовольствія и затѣмъ уже въ силу опыта укоренялось постоянное влеченіе. Напротивъ, влеченіе есть первоначальная опредѣленность сущности, въ сознаніи оно выступаетъ не какъ страданіе, а какъ чувствуемыя стремленіе, желаніе, охота къ такой-то дѣятельности, и только тогда наступаетъ уже чувство удовольствія, если влеченіе находитъ себѣ удовлетвореніе, и страданіе, если оно подавляется. Не будь влеченія, не было бы рѣчи и объ удовольствіи и неудовольствіи. То же самое и съ высшими влеченіями воли: стремленіе къ опредѣленной дѣятельности, къ бѣганію и прыганію, къ игрѣ и творчеству, къ борьбѣ и господству, къ мышленію и поэзіи выступаютъ въ жизни, каждое въ свое время, безъ того, чтобы имъ предшествовали чувства страданія, устраненіе которыхъ имѣлось бы при этомъ въ виду, или чтобы чувства удовольствія мыслились даже какъ цѣль дѣятельности. Согласно съ этимъ мы скажемъ: цѣль, на которую направляется воля, состоитъ не въ максимумѣ чувствъ удовольствія, а въ нормальномъ проявленіи жизненныхъ дѣятельностей, къ которымъ предрасположенъ видъ. У человѣка направленіе жизненной дѣятельности опредѣляется въ общемъ содержаніемъ историческаго жизненнаго единства, членомъ котораго выростаетъ индивидуумъ. Здѣсь происходитъ также то, что съ повышающимся развитіемъ жизни представленій въ сознаніе вступаетъ объективное содержаніе жизни, на которое направляется воля; жизненный типъ становится представляемымъ жизненнымъ идеаломъ. Какая-нибудь объективная форма быта или жизненной дѣятельности—жизнь воина, изслѣдователя, святого, супруги и матери, сестры милосердія—становится, въ индивидуальной обработкѣ, цѣлью, привлекающею волю. За достиженіемъ этой цѣли слѣдуетъ чувство удо-

влетворенія; недовольство и внутренній разладъ слѣдуютъ за неудачей.

И, вотъ, задача этики будетъ состоять въ томъ, чтобы представить въ общихъ чертахъ ту форму человѣческой жизни, къ которой предрасположена его природа. Конечно, она не можетъ представить содержаніе жизни или идеалъ отдѣльнаго лица in concreto; это дѣло творческой натуры и въ извѣстномъ смыслѣ искусства; наука ограничивается тѣмъ, что описываетъ тѣ формы, въ предѣлахъ которыхъ только и возможна человѣчески совершенная жизнь, исполняющая человѣческую волю и доставляющая ей продолжительное удовлетвореніе. Это происходитъ въ ученіи о добродѣтеляхъ и обязанностяхъ, которыя, впрочемъ, въ своемъ конкретномъ развитіи всегда опредѣляются народомъ и временемъ. Этика, согласно съ этимъ, имѣетъ къ жизни подобное же отношеніе, какъ грамматика къ языку, эстетика къ искусству, діэтетика къ тѣлесной жизни: она обозначаетъ формы возможнаго и позволительнаго, допускающаго опять-таки самое разнообразное выполненіе. Совершенное, подобно тому какъ и прекрасное, есть не одноформенный типъ, а безконечное разнообразіе индивидуальнаго образованія. Что же касается нравственно дурного или злого, то этика будетъ построять его подобно тому, какъ медицинская діэтетика построяетъ физическія поврежденія, слабости, уродливости; подобно тому, какъ здѣсь эти случаи разсматриваются какъ слѣдствіе внѣшнихъ препятствій и поврежденій, мѣшавшихъ тенденціи естественнаго предрасположенія къ нормальному развитію, такъ и этика будетъ сводить дурное и злое не на подлинную волю самого существа, которую надо скорѣе предполагать направленной къ нормальному развитію и дѣятельности въ смыслѣ человѣческаго совершенства, а на неблагопріятныя условія развитія, подъ вліяніемъ которыхъ естественное предрасположеніе пострадало и претерпѣло извращенія. Что злое противно подлинной волѣ существа, что даже въ зломъ человѣкѣ въ глубинѣ его сущности кроется влеченіе къ волѣ Бога, это, такъ добавитъ этика, обнаруживается въ томъ, что злое всегда сопровождается внутреннимъ безпокойствомъ; это реакція основной воли противъ отдѣльныхъ моментальныхъ возбужденій, или противъ гипертрофически развитыхъ сторонъ жизни влеченій, какъ бы насилующихъ ее. Этимъ предначертывается діэтетическій образъ дѣйствія: устра-

нять неблагопріятныя обстоятельства, приводящія къ извращенію, и путемъ ограниченія и поддержки помогать истинной волѣ въ противодѣйствіи уродливостямъ.

Обращаемся къ противоположности *телеологической* и *формалистической* философій морали. Первая обычна въ *греческой* философіи; всѣ согласны въ томъ, что различіе достоинствъ нравственныхъ образовъ поведенія покоится, въ концѣ концовъ, на различіи тѣхъ дѣйствій, которыя склонны производить различные образы поведенія; всѣ строютъ этику съ точки зрѣнія высшаго блага, опредѣляемаго всѣми какъ счастье, эвдемонія. Къ философіи морали, опредѣленной *христіанствомъ*, болѣе приближается другая форма: благо и зло опредѣляются не отношеніемъ поступковъ къ цѣли, а отношеніемъ ихъ къ абсолютно дѣйствительному закону Бога, какъ ему поучаетъ церковь. *Новая* философія въ свою первую эпоху снова возвращается къ телеологическому направленію: мы находимъ его у *Спинозы* и *Вольфа*, у *Шефтсбери* и *Юма*. Сильная реакція противъ «эвдемонистической» морали въ пользу формалистической начинается съ *Канта*; она продолжаетъ дѣйствовать въ нѣмецкой философіи еще и по сіе время.

Въ самомъ дѣлѣ, формалистическая философія морали имѣетъ въ себѣ на первый взглядъ нѣчто въ высшей степени очевидное: поступки хороши или дурны не по своимъ послѣдствіямъ, а они таковы сами по себѣ; ложь, обманъ дурны сами по себѣ, безо всякаго отношенія къ ихъ послѣдствіямъ; такимъ же образомъ честность и самообладаніе хороши сами по себѣ. Или, говоря вмѣстѣ съ Кантомъ: хорошая воля есть то единственное, что само по себѣ хорошо; она имѣетъ абсолютное достоинство, совершенно независимо отъ того, что она совершаетъ и производитъ.—Это утвержденіе имѣетъ свой хорошій смыслъ. Тѣмъ не менѣе остановиться на немъ невозможно. Говорятъ: поступать справедливо хорошо, поступать же несправедливо дурно, все равно, какія бы послѣдствія ни имѣлъ данный поступокъ въ дѣйствительности; дѣло рѣшается настроеніемъ, а не послѣдствіями, которыя всегда проблематичны. — Конечно, скажемъ мы, о такомъ-то отдѣльномъ поступкѣ рѣшаетъ только то настроеніе, изъ котораго онъ произошелъ. Но была ли бы рѣчь о справедливомъ и несправедливомъ также и въ томъ случаѣ, если бы поступки одного человѣка вообще не имѣли и не могли имѣть

никакихъ дѣйствій на состояніе другихъ? Очевидно, нѣтъ. Неужели же, несмотря на это, достоинство поступка должно быть вполнѣ и во всѣхъ отношеніяхъ независимо отъ послѣдствій? Неужели мы стали бы называть несправедливый поступокъ дурнымъ и негоднымъ даже и въ томъ случаѣ, если бы онъ всякій разъ и по своей природѣ дѣйствовалъ не во вредъ, а въ пользу всѣхъ заинтересованныхъ въ немъ? Если бы лжи было свойственно служить въ пользу обманутому и вызывать довѣріе къ лжецу, то неужели люди остались бы при томъ взглядѣ, что лгать дурно? Неужели же это сужденіе было бы подобно какому-нибудь аксіоматическому положенію или сужденію воспріятія, для котораго вообще не можетъ быть указано основаніе? Или, напротивъ, возможно указать основаніе того, почему лучше поступать умѣренно и обдуманно, справедливо и правдиво, миролюбиво и благосклонно, чѣмъ поступать обратно?

Я думаю, что такое основаніе имѣется; это именно то, которое въ тысячахъ поговорокъ высказывается опытомъ всѣхъ народовъ: ложь, несправедливость и неумѣренность есть гибель людей, отъ нихъ погибаетъ отдѣльный человѣкъ, отъ нихъ погибаютъ и народы; и наоборотъ: справедливость и обдуманность— пути къ благу. Въ самомъ дѣлѣ, допускать, что поступки оказываютъ вліяніе на состояніе людей, и потомъ все-таки отрицать, что эти вліянія опредѣляютъ ихъ достоинство, это подобно до нѣкоторой степени той телеофобіи, которая говоритъ: такъ какъ у насъ есть глаза, то мы видимъ, но глаза у насъ не для того, чтобы видѣть. Такъ и здѣсь: добродѣтели способствуютъ сохраненію жизни, пороки же—ея разрушенію, но сужденіе объ ихъ достоинствѣ не зависитъ отъ этого.

Задача этики будетъ слѣдовательно состоять именно въ томъ, чтобы провести телеологическій взглядъ въ деталяхъ и показать, какъ жизнь, человѣчески-духовная жизнь, отъ добродѣтелей сохраняется и улучшается, отъ пороковъ же, напротивъ, разрушается и терпитъ стѣсненіе. Честность хороша, а воровство во всякой формѣ дурно; воровство нарушаетъ жизнь, во-первыхъ, обокрадываемаго, потомъ и ворующаго; оно лишаетъ послѣдняго блага работы,—воръ не работаетъ; наконецъ оно разрушаетъ безопасность собственности, а этимъ и пріобрѣтеніе собственности; народы безъ обезпеченности собственности бѣднѣютъ; а собственность есть основное предположеніе всякаго высшаго развитія человѣчески-духовной

жизни. Такъ правдивость хороша, ложь дурна, потому что эта послѣдняя, помимо нарушеній, которыя она производитъ въ тѣснѣйшемъ кругу (заблужденіе обманутаго, изолированіе лжеца), имѣетъ то вторичное дѣйствіе, что вообще разрушаетъ довѣріе между людьми; довѣріе же есть основное условіе общественной жизни людей, а безъ общества нѣтъ собственно человѣческой жизни. Точно также нарушеніе святости брака и распутство дурны, потому что они опустошаютъ собственную жизнь виновнаго и имѣютъ тенденцію разстроить здоровую семейную жизнь, корень здоровой человѣческой жизни вообще; и наоборотъ, жить чисто и цѣломудренно хорошо, потому что это дѣйствуетъ сохраняющимъ образомъ—въ физическомъ смыслѣ и въ духовномъ. И такъ всюду: извѣстные образы поведенія хороши, насколько они имѣютъ тенденцію сохранять жизненныя блага человѣка и увеличивать ихъ; другіе негодны и дурны, потому что имѣютъ тенденцію разрушать условія здоровой, прекрасной и духовно богатой жизни человѣка. Поскольку же благополучіе ощущается съ чувствами удовлетворенія, а несчастіе и упадокъ съ чувствами неудовольствія, можно также сказать: добродѣтель есть путь къ счастію, порокъ же—путь къ несчастію. Удовольствіе, по взгляду Аристотеля, слѣдуетъ за совершенною дѣятельностью, какъ непреднамѣренный побочный результатъ.

Я прибавлю къ этому нѣсколько замѣчаній, чтобы предохранить это воззрѣніе отъ недоразумѣній и возраженій. Путаница, господствующая касательно этого пункта, зависитъ, мнѣ кажется, главнымъ образомъ отъ того, что не дѣлается различія между двоякаго рода сужденіями, къ которымъ подаетъ поводъ всякій поступокъ: между сужденіемъ *субъективнымъ* — о нравственномъ достоинствѣ воли, являющейся въ немъ, и *объективномъ*—о достоинствѣ образа поведенія, какъ таковаго. Первое имѣетъ въ виду исключительно настроеніе: поступокъ морально хорошъ, если онъ исходитъ изъ хорошей, т.-е. опредѣленной сознаніемъ долга, воли, каковы бы ни были его послѣдствія. Но этика имѣетъ дѣло не исключительно и не главнымъ образомъ съ этимъ; конечно, она должна, вмѣстѣ съ Кантомъ, сказать и подчеркнуть, что нравственное достоинство человѣка зависитъ не отъ того, что онъ совершаетъ и проводитъ въ мірѣ, а отъ той искренности, съ которой онъ дѣлаетъ то, что ощущаетъ и познаетъ какъ свой долгъ. Но ея настоящая задача—другая: рас-

крытіе *объективнаго* достоинства поступковъ и образовъ поведенія. Это же послѣднее не зависитъ отъ настроенія. Воровство Криспина (употребляя старый школьный примѣръ) исходитъ изъ хорошей воли и постольку является хорошимъ дѣломъ, но оно есть въ то же время предосудительный образъ поведенія, такъ какъ воровство, какъ таковое, независимо отъ намѣренія ворующаго, подкапываетъ строй собственности.—Впрочемъ и сужденіе о субъективномъ образѣ мыслей сводится, въ концѣ концовъ, тоже на телеологическое обоснованіе: хорошая воля въ концѣ концовъ хороша, потому что она для чего-нибудь хороша,—именно потому, что она имѣетъ тенденцію опредѣлять къ такимъ поступкамъ и поведенію, которыя обладаютъ объективнымъ достоинствомъ, т.-е. дѣйствуютъ на жизнь въ направленіи человѣческаго совершенства.

Я замѣчу далѣе, что мѣрило, которымъ философія морали измѣряетъ достоинство поведенія, не есть, или не можетъ быть также и *мотивомъ* поступковъ. Дѣйствительные мотивы поступковъ суть наклонности, привычки, принципы, опредѣленныя конкретныя цѣли, представленія того, что является долгомъ или приличіемъ. Такъ это бываетъ теперь и такъ будетъ всегда; общее намѣреніе содѣйствовать благополучію рода человѣческаго никогда не сдѣлается мотивомъ поступковъ; оно не можетъ имъ быть,—не можетъ уже потому, что благополучіе человѣческаго рода не можетъ быть представлено in concreto, затѣмъ еще и потому, что никогда нельзя вычислить, какъ дѣйствія такого-то опредѣленнаго поступка относятся къ упомянутой послѣдней цѣли. Дѣйствія всякаго поступка простираются на безконечность; уже прямыя слѣдствія для поступающаго и его среды не поддаются вычисленію, а еще менѣе косвенныя; подумайте о вліяніи посредствомъ примѣра, привычки, наслѣдственности. Еслибы передъ всякимъ рѣшеніемъ нужно было производить вычисленіе всѣхъ возможныхъ благопріятныхъ и неблагопріятныхъ послѣдствій, то дѣло никогда не доходило бы до поступковъ. Отсюда—сокращенный образъ дѣйствія; поступки являются обыкновенно *автоматическими реакціями*, которыя безъ особенныхъ вычисленій вызываются обстоятельствами, поводомъ; для формы реакціи рѣшающими моментами являются только-что названныя наклонности и привычки, нравы и принципы. Поэтому большое значеніе имѣетъ для жизни упражненіе правильныхъ, т.-е. вообще цѣле-

сообразныхъ или дѣйствующихъ въ смыслѣ благополучія автоматизмовъ.

И, вотъ, здѣсь замѣчательно то, что коллективныя существа, членами которыхъ являются индивидуумы,—народы, для рѣшенія опредѣленныхъ жизненныхъ задачъ вырабатываютъ себѣ, со свойственной всѣмъ органическимъ существамъ имманентной цѣлесообразностью — автоматическія формы реакціи: это — нравы, подъ которыми понимаются здѣсь всѣ обязательные для членовъ народнаго тѣла образы поведенія и поступковъ, со включеніемъ правовыхъ формъ жизни. Этимъ индивидуумы избавляются отъ неразрѣшимой задачи вычисленія послѣдствій. Они поступаютъ теперь такъ, какъ предписываютъ нравы и право, и избѣгаютъ этимъ какъ ненадежности вычисленія передъ поступкомъ, такъ и неувѣренности насчетъ послѣдствій — послѣ поступка; они во всякомъ случаѣ поступаютъ такъ, какъ долженъ поступать въ такомъ положеніи порядочный, «нравственный» человѣкъ. Подобно тому, какъ въ животной жизни индивидуумы избавляются инстинктами отъ измышленія и вычисленія полезнаго и необходимаго для сохраненія и продолженія жизни, такъ людей избавляютъ отъ всего этого нравы. Какъ тамъ унаслѣдованныя формы реакцій опредѣляютъ дѣятельность вообще въ смыслѣ сохраненія индивидуума и вида, такъ здѣсь то же дѣлаютъ усвоенные воспитаніемъ на почвѣ унаслѣдованныхъ инстинктовъ нравы; и первоначально здѣсь, такъ же какъ и тамъ, не бываетъ познанія цѣлесообразности поступковъ согласныхъ съ нравами. Первобытный человѣкъ знаетъ о нравахъ, это отличаетъ его отъ животнаго, не знающаго объ инстинктахъ; но онъ не знаетъ, почему нравы имѣютъ силу: они существуютъ въ немъ какъ объективный разумъ, а не какъ субъективный. Лишь рефлексія, завершающаяся въ этикѣ, приводитъ къ уразумѣнію телеологической необходимости нравовъ.

Отсюда вытекаетъ природа *совѣсти*. Совѣсть въ своемъ происхожденіи есть не что иное какъ знаніе о нравахъ; индивидуумъ знаетъ, напримѣръ, какое поведеніе предписывается ему нравами по отношенію къ другому полу; воспитаніемъ, сужденіемъ общества о приличномъ и неприличномъ, правомъ и наказаніемъ, наконецъ религіозною заповѣдью ему съ дѣтства запечатлѣвается, какъ онъ *долженъ* поступать. Этимъ «должно» онъ измѣряетъ то, что есть, какъ постоянно присутствующей и безусловно

крытіе *объективнаго* достоинства поступковъ и образовъ поведенія. Это же послѣднее не зависитъ отъ настроенія. Воровство Криспина (употребляя старый школьный примѣръ) исходитъ изъ хорошей воли и постольку является хорошимъ дѣломъ, но оно есть въ то же время предосудительный образъ поведенія, такъ какъ воровство, какъ таковое, независимо отъ намѣренія ворующаго, подкапываетъ строй собственности.—Впрочемъ и сужденіе о субъективномъ образѣ мыслей сводится, въ концѣ концовъ, тоже на телеологическое обоснованіе: хорошая воля въ концѣ концовъ хороша, потому что она для чего-нибудь хороша,—именно потому, что она имѣетъ тенденцію опредѣлять къ такимъ поступкамъ и поведенію, которыя обладаютъ объективнымъ достоинствомъ, т.-е. дѣйствуютъ на жизнь въ направленіи человѣческаго совершенства.

Я замѣчу далѣе, что мѣрило, которымъ философія морали измѣряетъ достоинство поведенія, не есть, или не можетъ быть также и *мотивомъ* поступковъ. Дѣйствительные мотивы поступковъ суть наклонности, привычки, принципы, опредѣленныя конкретныя цѣли, представленія того, что является долгомъ или приличіемъ. Такъ это бываетъ теперь и такъ будетъ всегда; общее намѣреніе содѣйствовать благополучію рода человѣческаго никогда не сдѣлается мотивомъ поступковъ; оно не можетъ имъ быть,—не можетъ уже потому, что благополучіе человѣческаго рода не можетъ быть представлено in concreto, затѣмъ еще и потому, что никогда нельзя вычислить, какъ дѣйствія такого-то опредѣленнаго поступка относятся къ упомянутой послѣдней цѣли. Дѣйствія всякаго поступка простираются на безконечность; уже прямыя слѣдствія для поступающаго и его среды не поддаются вычисленію, а еще менѣе косвенныя; подумайте о вліяніи посредствомъ примѣра, привычки, наслѣдственности. Еслибы передъ всякимъ рѣшеніемъ нужно было производить вычисленіе всѣхъ возможныхъ благопріятныхъ и неблагопріятныхъ послѣдствій, то дѣло никогда не доходило бы до поступковъ. Отсюда—сокращенный образъ дѣйствія; поступки являются обыкновенно *автоматическими реакціями*, которыя безъ особенныхъ вычисленій вызываются обстоятельствами, поводомъ; для формы реакціи рѣшающими моментами являются только-что названныя наклонности и привычки, нравы и принципы. Поэтому большое значеніе имѣетъ для жизни упражненіе правильныхъ, т.-е. вообще цѣле-

сообразныхъ или дѣйствующихъ въ смыслѣ благополучія автоматизмовъ.

И, вотъ, здѣсь замѣчательно то, что коллективныя существа, членами которыхъ являются индивидуумы,—народы, для рѣшенія опредѣленныхъ жизненныхъ задачъ вырабатываютъ себѣ, со свойственной всѣмъ органическимъ существамъ имманентной цѣлесообразностью — автоматическія формы реакціи: это — нравы, подъ которыми понимаются здѣсь всѣ обязательные для членовъ народнаго тѣла образы поведенія и поступковъ, со включеніемъ правовыхъ формъ жизни. Этимъ индивидуумы избавляются отъ неразрѣшимой задачи вычисленія послѣдствій. Они поступаютъ теперь такъ, какъ предписываютъ нравы и право, и избѣгаютъ этимъ какъ ненадежности вычисленія передъ поступкомъ, такъ и неувѣренности насчетъ послѣдствій — послѣ поступка; они во всякомъ случаѣ поступаютъ такъ, какъ долженъ поступать въ такомъ положеніи порядочный, «нравственный» человѣкъ. Подобно тому, какъ въ животной жизни индивидуумы избавляются инстинктами отъ измышленія и вычисленія полезнаго и необходимаго для сохраненія и продолженія жизни, такъ людей избавляютъ отъ всего этого нравы. Какъ тамъ унаслѣдованныя формы реакцій опредѣляютъ дѣятельность вообще въ смыслѣ сохраненія индивидуума и вида, такъ здѣсь то же дѣлаютъ усвоенные воспитаніемъ на почвѣ унаслѣдованныхъ инстинктовъ нравы; и первоначально здѣсь, такъ же какъ и тамъ, не бываетъ познанія цѣлесообразности поступковъ согласныхъ съ нравами. Первобытный человѣкъ знаетъ о нравахъ, это отличаетъ его отъ животнаго, не знающаго объ инстинктахъ; но онъ не знаетъ, почему нравы имѣютъ силу: они существуютъ въ немъ какъ объективный разумъ, а не какъ субъективный. Лишь рефлексія, завершающаяся въ этикѣ, приводитъ къ уразумѣнію телеологической необходимости нравовъ.

Отсюда вытекаетъ природа *совѣсти*. Совѣсть въ своемъ происхожденіи есть не что иное какъ знаніе о нравахъ; индивидуумъ знаетъ, напримѣръ, какое поведеніе предписывается ему нравами по отношенію къ другому полу; воспитаніемъ, сужденіемъ общества о приличномъ и неприличномъ, правомъ и наказаніемъ, наконецъ религіозною заповѣдью ему съ дѣтства запечатлѣвается, какъ онъ *долженъ* поступать. Этимъ «должно» онъ измѣряетъ то, что есть, какъ постоянно присутствующей и безусловно

необходимой нормой; оно напоминаетъ и побуждаетъ, оно предостерегаетъ и наказываетъ. Это «должно» не является при этомъ чѣмъ-то чуждымъ его собственной волѣ; онъ самъ хочетъ, чтобы норма сохраняла свою силу, чтобы нравы соблюдались; онъ постоянно требуетъ этого отъ другихъ, онъ хочетъ, вѣдь, чтобы сохранялось и жило то общество, то историческое живое существо, къ которому онъ принадлежитъ. Лишь случайно и по временамъ возникаетъ разладъ между «должно» и моментальнымъ желаніемъ, изолированною страстью. Правда, именно тогда-то «долгъ» наиболѣе сильно выступаетъ въ сознаніи; отсюда и могло показаться, будто противоположность между долгомъ и склонностью есть существенное для нравственности явленіе.

На болѣе высокой ступени развитія совѣсть принимаетъ новую форму; она становится здѣсь, соотвѣтственно индивидуализаціи духовной жизни, индивидуальнымъ жизненнымъ идеаломъ, поднимающимся даже противъ нравовъ. Такъ происходило во всѣхъ значительныхъ преобразованіяхъ нравственно-религіозной жизни, и это—самый тяжелый трагическій конфликтъ: въ борьбѣ за высшую нравственность выступать противъ господствующей обычной нравственности и испытывать ея судъ. Іисусъ и Его ученики вынесли эту борьбу: нравы и законъ, храмъ и суббота—не высшее; Царство Божіе выше. И потому гражданинъ Царства Божія выше закона.

Указатель именъ и предметовъ.

А.

Августинъ 301, 326.
Анаксагоръ 161 и сл.
Антропоморфизмъ 235, 266 и сл., см. также Теизмъ.
Аристотель 22, 41, 56, 106, 160 и сл., 228, 241, 289 и сл., 326, 377, 394.
Ассоціаціи 227.
Атеизмъ 14, 257, 304.
Атомъ 137, 217 и сл.
Атомизмъ 48, 156; критика атомизма 215 и сл.
Аффекты 83.

Б.

Безсмертіе 253, 308.
Безсознательное 126, 146.
Бендеръ 261.
Беркли 60, 361.
Бёме, Я. 276.
Богословіе 13, 48.
Богъ 11, 258 и сл.
Брухманнъ 206.
Буддизмъ 184.
Бунзенъ 333.
Бэконъ 23, 431.
Бэръ, фонъ, 227, 238.
Бюхнеръ 67, 81 и сл., 88, 105, 335.

В.

Ванини 277.
Велльгаузенъ 299.
Взаимодѣйствіе 151 и сл.
Виландъ 313.
Виндельбандъ 291.
Вольфъ 25, 31, 42.
Воля 117 и сл., 124, 193.
Волюнтаристическая психологія 118 и сл.
Воспріятіе 431.
Время и созерцаніе времени 362, 381.
Вундтъ 36, 89, 100, 102, 118, 126, 134 и сл., 144, 197, 377.
Вѣра 9. 255 и сл., 325 и сл.

Г.

Габеленцъ 206.
Галилей 57.
Гарнакъ 301.
Гартманнъ 126, 171.
Гегель 28, 60, 319 и сл., 326, 332, 395.
Гедонизмъ 50, 435, 437.
Геккель 99, 105, 174, 195.
Гераклитъ 391.
Гербартъ 103, 118, 136, 141, 143, 370.
Гердеръ 314.
Гёте 13, 111, 194, 235, 266, 316, 340.
Гефдингъ 89.
Глазъ 158.
Гносеологія 41, 44, 49, 76, 112, 357 и сл.
Гоббзъ 24, 60, 302.
Горацій 43.
Государство 210.
Груберъ 344.
Гумбольдтъ, В. 36, 203.
Гюнтеръ 291.

Д.

Дарвинъ 35, 164 и сл., 189 и сл., 215.
Декартъ 23, 57, 106, 163, 302, 395.
Демокритъ 55.
Дёрингъ 17, 19.
Детерминизмъ 230.

Дистелеологія 174.
Догматы 259.
Дуализмъ 57 и сл.
Душа 53, 116. Предѣлы распространенія душевной жизни 98 и сл. Отношеніе къ сознанію 126 и сл. Сѣдалище души 139. Субстанція души 134, 367 и сл.
Душа міровая 241 и сл.
Душа растеній 99 и сл.
Души свѣтилъ 111 и сл.
Дюбуа-Реймонъ 78, 81, 89, 110, 247.

Ж.

Жакъ-Поль 325.

З.

Закономѣрность 153 и сл., 224, 424.
Зенонъ 357.
Зло 184, 274 и сл., 336, 438.

И и I.

Ибервегъ 17.
Идеализмъ 49 и сл., 96 и сл., 116, 326, 353, 356.
Идея 34, 292.
Іисусъ 259.
Имманентность 267.
Индусы 296.
Интеллектуализмъ 13, 116, 165, 323.
Intellectus archetypus 363, 410.
Іодль 326.
Исторія; философія исторіи—179 и сл., 326.
Іудейскій народъ 182, 297.

К.

Кантъ 11, 16, 27, 31, 40, 60, 76, 115, 119, 218, 224, 254, 267, 300 и сл., 334 и сл., 354 и сл., 360 и сл., 376, 390, 402 и сл., 411 и сл., 438.
Кафтанъ 335.
Контъ 12, 26, 327, 344, 352.
Космологія и космологическія проблемы 48, 66, 151 и сл.
Краузе 328.
Ксенофанъ 200.

Л.

Лагардъ 346.
Ламаркъ 171, 188.
Ланге К. 83.
Ланге Ф. А. 37, 61, 76, 172, 241, 322.
Лейбницъ 25, 48, 85, 163, 223, 237, 276, 304 и сл., 361, 376, 409.
Липпсъ 16.
Локкъ 24, 163, 304 и сл., 352, 371, 399.
Лотце 37, 89, 141, 219, 224 и сл., 322, 377, 382, 432.
Лукрецій 232.
Лютеръ 13, 312.
Ляйель 188.

М.

Марксъ 330.
Математика 403, 405, 412 и сл.
Матеріализмъ 47, 55, 61 и сл.; практическія послѣдствія его 68 и сл.; критика матеріализма 73, 242 и сл.
Матерія 105, 137 и сл., 360 и сл.
Мебіусъ 424.
Мейнертъ 77, 143.
Меланхтонъ 31.
Метафизика 41, 45 и сл., 168, 351 и сл.
Механическое объясненіе природы 57, 163, 168 и сл., 316.
Милль Дж. Ст. 12, 277, 382 и сл., 389.
Mimicry 193.
Міръ внѣшній 382, 388.
Мистики 301.
Мозгъ 64, 84, 139.
Молитва 270.
Монизмъ 47, 55.
Монотеизмъ 277 и сл., 288 и сл., 297, 302.
Моральная философія—см. Этика.
Мышленіе 120, 424 и сл., 430.
Мышленіе понятіями 424.
Мюллеръ, Максъ 209, 282 и сл., 297.

Н.

Наука 33; задача ея 62, 80, 167; происхожденіе ея 211, 424 и сл.; отнош. къ религіи 7, 10 и сл., 325 и сл.; отношеніе къ воспріятію 430 и сл.
Необходимость 228, 377 и сл.
Нигилизмъ 70 и сл.
Нордау 68.
Нравы 442.
Нравственный законъ 72, 210.
Ньютонъ 24, 432.
Нэгели 107, 249.

О.

Объясненіе научное 62, 81, 168.
Окказіонализмъ 85.
Онтологическія проблемы 46, 53.
Опытъ 390 и сл., 406, 418 и сл.
Ощущеніе 124, 147 и сл., 357, 428 и сл., 431.

П.

Память 121, 148.
Пантеизмъ 49, 156, 225, 241 и сл.; отношеніе къ религіи 262.
Параллелистическая теорія 58 и сл., 85, 144 и сл.
Пешель 65, 284.
Платонъ 21, 55, 140, 162, 291, 326, 356, 360, 377, 393.
Позитивизмъ 12, 344, 352.
Политеизмъ 276 и сл., 287, 290.
Понятіе 429.
Поэзія 240.
Причинность 151, 213, 219, 226; законъ причинности 410, 416, 419, 422 и сл.
Произволъ 120 и сл.
Пророки 297.
Пространство и созерцаніе пространства 361 и сл., 417.
Протисты 99, 146, 197.
Пфлейдереръ 282, 302.

Р.

Разсудокъ 122 и сл.
Раувенгофъ 261.
Раціонализмъ 49, 306, 353, 390 и сл., 404 и сл.
Реализмъ 356 и сл., 364 и сл.
Реймарусъ 172, 309.
Религія 3, 10, 240; сущность ея 256, 339; историческое развитіе 277 и сл.; отношеніе къ философіи и наукѣ 3 и сл., 165 и сл., 325 и сл.
Ренанъ 12, 38, 343.
Риль 16.
Роде 284.
Рука 426.
Руссо 119.
Рюккертъ 251.

С.

Савонарола 261.
Самосознаніе 150.
Сенсуализмъ 390.
Сила 368 и сл.
Симплицій 295.
Синтетическія сужденія a priori 404, 412.
Скептицизмъ 355, 404.
Совѣсть 210, 436, 443.
Сознаніе 126 и сл.
Сократъ 5, 21.
Солипсизмъ 365.
Солонъ 20.
Сомнѣніе 6.
Софисты 21.
Соціалдемократія 14, 330.
Спенсеръ 12, 26, 60, 285 и сл., 322.
Спиноза 25, 58 и сл., 91, 94, 163, 242 и сл., 263 и сл., 268, 276, 285, 287, 302 и сл., 376, 394, 396.
Спиритуализмъ 47, 55, 58.
Субстанція 134, 367.

Т.

Теизмъ 48, 156 и сл., 165, 299.
Телеологія 157 и сл., 167 и сл., 169, 172 и сл.; отношеніе къ причинности 226.
Телеологическая этика 436, 439.
Телеофобія 231.
Теодицея 337 и сл.
Теологія раціональная 307 и сл.
Теорія знанія, см. Гносеологія.
Теорія развитія 187 и сл.
Тилеманъ 202.
Трансцендентность 267 и сл., 345.
Тренделенбургъ 159, 365.

У.

Удовольствіе 435.
Умъ 117, 211.

Ф.

Фалькенбергъ 302.
Федеръ 314.
Фейербахъ, Л. 285, 323, 329.
Феноменализмъ 49, 353, 365 и сл.
Ферворнъ, М. 100, 146.
Фетишизмъ 278 и сл., 281 и сл.
Фехнеръ 37, 52, 88, 95, 97, 101, 112 и сл., 134, 142, 195, 248, 256, 321, 376.
Философія: сущность ея 1 и сл., 18; отношеніе къ религіи 3, 10, 266, 325.
Философія новая 5, 22, 163, 301, 352, 392.